مشروع العصور المتأخرة من الحضارة الإسلامية

تمّ إدراج "مشروع العصور المتأخرة من الحضارة الإسلامية" كمشروع إطاري يضم في طياته عدة مشاريع فرعية في جدول الأعمال من قِبَل مركز البحوث الإسلامية (إسام/İSAM) بهدف إخضاع التراكم الفكري فيما بين القرنين الهجريين السابع والثالث عشر (١٣-١٩م) -الذي يمكن أن يطلق عليه اسم "العصور المتأخرة من الحضارة الإسلامية"- لدراسة علمية كما يليق به، واستخراج ما حملته هذه الفترة من أبعاد علمية وفكرية لما يقارب سبعة قرون. وفي تصور كتابة التاريخ المعاصرة قد سُعي إلى كتابة تاريخ الحضارة الإسلامية على أساس فرضية أن تطور الحضارة الإسلامية بصفة عامة والفكر الإسلامي وعلومه بصفة خاصة قد تعرض للانقطاع بعد الغزو المغولي. فإن وجهة النظر هذه التي تشكلت في الغرب في القرن التاسع عشر، وانتشرت بين المسلمين أثناء فترة الاستعمار هي التي جعلت أحكامنا المتعلقة بالتاريخ الإسلامي ناقصة، مما حال بيننا وبين أن نتناول تاريخ الإسلام بفكره وفنونه ومؤسساته وشخصياته الرائدة وأدبه وأحداثه في وحدة متماسكة.

ولا تسلّط الدراسات في هذا المجال الضوء على فترة من فترات التاريخ الإسلامي فحسب؛ بل ستجلي أيضا حقبة مهمة من حقب التاريخ البشري. وإن هذا المشروع سيكون وسيلة لبعثِ المسائل العلمية المناقشة في العصور المتأخرة من الحضارة الإسلامية من جديد، وإلحاقِها بقضايا العالم العلمي والفكري، وبالتالي سيستفاد إلى أقصى حد من التراث العريق في بناء عهد جديد واستدراك المسائل الراهنة وتحليلها وانتقادها ومناقشتها.

وفي إطار الأعمال العلمية المتعلقة بهذه الفترة سيفسح هذا المشروع المجال لعقد دراسات عن العلوم الإسلامية والفكر الإسلامي وتاريخ العلوم الإسلامية التجريبية، وكذلك العلوم البشرية وميادين الفنون في الحضارة الإسلامية إلى جانب الدراسات المقارنة بين الإسلام وسائر الحضارات الأخرى. وسترّكز المشاريع المرتقبة على أراضي الدولة العثمانية وجنوب الصحراء الكبرى، وكذلك على شبه القارة الهندية منذ سلطنة دلهي، بالإضافة إلى آسيا الوسطى وإيران بعد الغزو المغولي. هذا، ويتوقع إصدار منشورات في إطار المشروع مثل الفهرسة والتأليف والتحقيق والترجمة.

المنهج الفكري عند ابن تيمية ونقده للمتكلمين (بالتركية)، مَحمَد سعيد أوزَروارلي، ٢٠٠٨؛ ٢٠١٧.
دراسة فتح الباري وعمدة القاري من جهة تحليل المتن(بالتركية)، ياووز كُوكْطاش، ٢٠٠٩؛ ٢٠٢٠.
الوزارة في العهد المملوكي (بالتركية)، فاتح يحيى آياز، ٢٠٠٩؛ ٢٠١٧.
التاريخ الإداري والاقتصادي للعثمانيين (بالتركية)، خليل إينالجيق، ٢٠١١؛ ٢٠١٨.
مدرسة فخر الدين الرازي في أصول الفقه (بالتركية)، طونجاي باش أوغلو، ٢٠١١؛ ٢٠١٤.
عبد القادر الجيلاني والقادرية، (بالتركية)، عدالت چاقر، ١-٢، ٢٠١٢؛ ٢٠٢١.
فخر الدين الرازي في عهد التحول للفكر الإسلامي (بالتركية)، عثمان دمير - عمر تورك أر (تحرير)، ٢٠١٣.
الكفاية في الهداية، نور الدين الصابوني، تحقيق: محمد آروتشي، ٢٠١٣؛ ٢٠٢٢.
المنتقى من عصمة الأنبياء، نور الدين الصابوني، تحقيق: محمد بولوط، ٢٠١٣؛ ٢٠٢٢.
الطرق الصوفية في تركيا: تاريخ وثقافة (بالتركية)، سميح جيحان (تحرير)، ٢٠١٥.
مرشد الشيوخ الثلاثة: الخلوتية وفرع الرمضانية وكوستندلي علي علاء الدين أفندي (بالتركية)، سميح جيحان، ٢٠١٥.
تراث الحواشي في التفسير وحاشية شيخ زاده على أنوار التنزيل (بالتركية)، شكري معدن، ٢٠١٥.
فهرس الوقفيات لسجلات محاكم إستانبول الشرعية (بالتركية)، إعداد: ب. آيدين، إ. يورداقول، آ. ايشيق، إ. قورت، أ. ييلديز، ٢٠١٥.
كتاب القواعد الكلّيّة في جملة من الفنون العلميّة، محمد الإصفهاني، تحقيق: منصور كوشينكاغ - بلال تاشقين، ٢٠١٧.
عضد الدين الإيجي في التراث العلمي والفكري الإسلامي (بالتركية)، أشرف آلطاش (تحرير)، ٢٠١٧.
القاضي البيضاوي في التراث العلمي والفكري الإسلامي (بالتركية)، مستقيم آريجي (تحرير)، ٢٠١٧.
العلاقة بين النحو وأصول الفقه (بالتركية)، عثمان كومان، ٢٠١٧.
سلامة الإنسان في محافظة اللسان، ميرزا زاده محمد سالم، تحقيق: مراد صولا، ٢٠١٨.
معاني الأسماء الإلهيّة، التلمساني، تحقيق: أورخان موسى خان‌أوو، ٢٠١٨.
شرح الفاتحة وبعضِ سورة البقرة، التلمساني، تحقيق: أورخان موسى خان‌أوو، ٢٠١٨.
دليل تحقيق النصوص لمركز البحوث الإسلامية (إسام) (بالتركية)، إعداد: أوقان قدير يلماز، ٢٠١٨.
شيخ بدر الدين: فقيه عثماني (بالتركية)، مصطفى بولند داداش، ٢٠١٨.
رسالة في أدب المفتي، محمد فقهي العيني، تحقيق: عثمان شاهين، ٢٠١٨.
كتاب تقريب الغريب، قاسم بن قطلوبغا، تحقيق: عثمان كسكين‌أر، ٢٠١٨.
كشف الأسرار وهتك الأستار، يوسف بن هلال الصفدي، تحقيق: بهاء الدين دارما، ١-٥، ٢٠١٩.
تراث الكشاف: أثر الكشاف للزمخشري في تراث التفسير (بالتركية) مَحمَد طه بُويالِق، ٢٠١٩.
التسهيل شرح لطائف الإشارات، الشيخ بدر الدين، تحقيق: مصطفى بُولَنْدْ دَادَاش، ١-٣، ٢٠١٩.
جامع الأصول، ركن الدين السمرقندي، تحقيق: عصمت غريب الله شِمْشَك، ١-٢، ٢٠٢٠.
تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد - حاشية التجريد - منهوات الجرجاني والحواشي الأخرى، محمود الإصفهاني - الجرجاني، تحقيق:
أ. آلطاش، م. علي قُوجَا، ص. كونْ آيْدِن، م. يتيم، ١-٣، ٢٠٢٠؛ ١-٢، ٢٠٢١.
لبّ الأصول، ابن نجيم، تحقيق: محمد فال السيد الشنقيطي، ٢٠٢٠.
التسديد في شرح التمهيد، السغناقي، تحقيق: علي طارق زياد يلماز، ١-٢، ٢٠٢٠.
نظام الحقوق العثماني: أساس الدولة العلية، مَحمَد عاكف آيدن (بالتركية)، ٢٠٢٠.
نظرية الجسم في الفلسفة الإسلامية: تراث حكمة العين، مَحمَد سامي باغا (بالتركية)، ٢٠٢٠.
تراث الشروح والحواشي في كتابة السير: مُغُلْطاي بن قليج نموذجًا، كُونْلُو ييلديز (بالتركية)، ٢٠٢٠.
علي القوشجي مفسّرًا، مَحمَد جِيجَك (بالتركية)، ٢٠٢١.
حاشية علي القوشجي على شرح الكشاف للتفتازاني، علي القوشجي علاء الدين علي بن محمد السمرقندي، تحقيق: مَحمَد جِيجَك، ٢٠٢١.
شرح عقود رسم المفتي، ابن عابدين محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الحسيني الدمشقي، تحقيق: شَنُول صَيْلان، ٢٠٢١.
إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، شيخ الإسلام أبو السعود بن محمد العمادي، تحقيق: محمد طه بويالق، أحمد أيتب،
ضياء الدين القالش، محمد عماد النابلسي، ١-٩، ٢٠٢١.
النووي في التراث العلمي الإسلامي (بالتركية)، نائل أُكويُجو (تحرير)، ٢٠٢٢.
الفتاوى الصغرى، نجم الدين يوسف بن أحمد بن أبي بكر الخاصي الخوارزمي، تحقيق: عبد الخالق أُويْغُوْر، ١-٢، ٢٠٢٢.
دليل تحقيق النصوص (للنصوص التركية العثمانية) إعداد: برات آچيل، صادق يازار، قدير طورغود، أوزكور قاواق (بالتركية)، ٢٠٢٢.
الهوادي في شرح المسالك، حمزة بن دُرْغُودْ الآيديني، تحقيق: علي بولوط، ٢٠٢٢.
ابن عابدين الفقيه العثماني (بالتركية)، مصطفى آتش، ٢٠٢٢.
اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف، إبراهيم بن مصطفى الحلبي المَداري، تحقيق: منذر شيخ حسن، ٢٠٢٢.

مركز البحوث الإسلامية
إستانبول
سِلسِلَةُ عيُونِ التُّراثِ الإسْلَامِيِّ

اللُّمعة

في الحُدُوثِ والقِدَمِ والقَضَاءِ والقَدَرِ وتَحقِيقِ التَّكلِيفِ

إبْرَاهِيمُ بنُ مُصْطَفَى الحَلَبِي المَدَارِي
(ت. ١١٩٠هـ/ ١٧٧٦م)

تحقيق
د. منذر شيخ حسن

نَشْرِيَات وَقْف الدِّيَانَة التركي


نشريات وقف الديانة التركي
رقم النشر ١١٢٩-١
نشريات إسام ٢٥٢
سلسلة عيون التراث الإسلامي ٥٦

اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف
إبراهيم بن مصطفى الحلبي القداري
تحقيق منذر شيخ حسن

تم إعداد كتاب اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف
بإشراف اللجنة العلمية للتحقيق
بمركز البحوث الإسلامية (İSAM) التابع لوقف الديانة التركي.



İcadiye - Bağlarbaşı Cad. 38 Üsküdar/İstanbul
الهاتف: 50 08 474 216 90+ www.isam.org.tr yayin@isam.org.tr

إدارة النشر محمد سُعَادْ مَرْتْ أوغْلو
إشراف الطبع أردال جَسار
تحرير قسم التحقيق أوزخان أنْجَقار
التدقيق النهائي لقسم الدراسة (التركي) مصطفى دَمِيرْآي
التصحيح (العربي) أوزخان أنْجَقار، عبد الحميد التركماني، سعيد قاياجي (الدراسة)
(التركي) عيسى قايا ألْبْ، إسماعيل أُزْيلْكِين، رابعة آيدن
التصميم علي حيدر أُولُوصُويْ، حسن حسين جان (غلاف)،
رمزي حاج مصطفى (خط الغلاف)
سكرتير النشر شقا دُوغَانْ



تم إعداد هذا الكتاب
من قبل مركز البحوث الإسلامية (إسام / İSAM)
في إطار مشروع العصور المتأخرة من الحضارة الإسلامية.
منسق المشروع طُونْجَايْ بَاشْ أوغْلو

تم طبع هذا الكتاب بقرار مجلس إدارة إسام
بتاريخ ٠٢/ ١٠/ ٢٠٢٠ ورقم ٠٧/ ٢٠٢٠.

الطبعة الأولى: أنقرة، ديسمبر ٢٠٢٢م / ١٤٤٤هـ
ISBN 978-625-428-129-7

الطباعة والنشر والتوزيع



TDV Yayın Matbaacılık ve Tic. İşl.
Ostim OSB Mahallesi, 1256 Cadde, No: 11 Yeni Mahalle / Ankara
الهاتف: 9131 354 312 90+ الفاكس: 9132 354 312 90+ bilgi@tdv.com.tr

إبراهيم بن مصطفى الحلبي القداري
اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف / إبراهيم بن مصطفى الحلبي القداري؛ التحقيق: منذر شيخ حسن. إستانبول؛ أنقرة: مركز البحوث الإسلامية (إسام)؛ وقف الديانة التركي، ٢٠٢٢.
٣٤١، ٨٣ صفحة؛ ٢٤ سم. – (نشريات وقف الديانة التركي؛ ١١٢٩-١. نشريات إسام؛ ٢٥٢. سلسلة عيون التراث الإسلامي؛ ٥٦)
يحتوي على الفهارس والمصادر
ISBN 978-625-428-129-7

فهرس محتويات الكتاب

الدراسة

إبراهيم الحلبي المداري وكتابه "اللمعة"

منذر شيخ حسن

اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف

إبراهيم بن مصطفى الحلبي المَداري (ت. ١١٩٠هـ/ ١٧٧٦م)

المقالة الأولى

[في أقسام الحدوث والقدم وبيان الحدوث الدهري]

المقالة الثانية

[في القضاء والقدر وبيان المؤثر في أفعال العبد الاختيارية]

المقالة الثالثة

[في حقيقة التكليف وبعض الشبه الواردة عليه]

الرموز والاختصارات

ر نسخة المكتبة السليمانية، راغب باشا (٢٢٦٩)

ب نسخة مكتبة بلدية إستانبول الكبرى، معلم جودت (٣٠٦)

ط نسخة جامعة إستانبول، مكتبة الآثار النادرة (٣٨١٠)

ن نسخة مطبعة الأنوار، نشر محمد زاهد الكوثري، القاهرة (١٣٥٨)

+ إشارة إلى كلمة أو عبارة زائدة في النسخة

– إشارة إلى كلمة أو عبارة ناقصة في النسخة

: إشارة إلى الاختلاف بين النسخ في كلمة أو عبارة

[ ] إشارة إلى ما أضافه المحقق لنص الكتاب

إلخ. إلى آخره

ت. توفي

د.ت. دون تاريخ نشر

د.م. دون مكان نشر

د.ن. دون ناشر

«ز» تعليقات زاهد الكوثري

ص صفحة

ظ ظهر الورقة

م الميلادي

«منه» من تعليقات/منهوات المؤلف

(٣) (رقم الهامش في النص بين قوسين) إشارة إلى أنَّ في الهامش تعليقة من المؤلف، يعني «منه»

هـ	الهجري
و	وجه الورقة
AE.SMHD.I.	تصنيف علي أميري، محمود الأول
BOA	رئاسة أرشيف الدولة التابع لرئاسة جمهورية تركيا، الأرشيف العثماني
bk.	انظر
DİA	الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي
ed.	رئيس التحرير
haz.	إعداد
İSAM	مركز البحوث الإسلامية
nr.	رقم
s.	رقم الصفحة في مراجع تركية
trc.	الترجمة، المترجم
y.y.	دون مكان نشر

قائمة الأشكال والجداول

الأشكال والجداول التي أضافها المحقق

تقديم الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على نبيه الكريم

هذا الكتاب الذي بين أيديكم: **اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف** لإبراهيم بن مصطفى الحلبي المداري (ت. ١١٩٠هـ/١٧٧٦م) تمَّ إعداده بتحقيق الدكتور منذر شيخ حسن، ونُشِر ضمن "مشروع العصور المتأخرة من الحضارة الإسلامية" الذي أطلقه مركز البحوث الإسلامية (İSAM).

في هذا الكتاب بحثَ الحلبي صاحب الشخصية العلمية الموسوعية، أهم ثلاث مسائل في علم الكلام، وهي: الحدوث، والقضاء والقدر، وصحة التكليف، مع الأخذ بعين الاعتبار التراثَ الكلامي والفلسفي والصوفي لدى المتأخرين. وقد تناول الحلبي هذه المسائل الدقيقة والصعبة بنظرة كليَّةٍ شاملة؛ حيث نراه يستفيض ابتداءً في عرض الأقوال العديدة للمسائل محل البحث، ويشير إلى نقاط الضعف فيها ويفنِّد الأقوال المرجوحة، ليختم بذكر رأيه الراجح في المسألة. ولا شك أن تناوله لأعقَد وأدق موضوعات علم الكلام بوجهة نظر كلية وبأسلوب موجز بعيد عن الحشو هو أبرزُ دليل على شخصيته العلمية الفذة. وبهذا يظهر لنا بشكل واضح منهج الحلبي القائم على تحقيق أقوال المذاهب المختلفة ومحاولة الجمع والمزج بينها وصولًا للصواب.

هذا الكتاب الذي حُقق من قِبل الدكتور منذر شيخ حسن كجزء من أطروحته للدكتوراه تمت إعادة مراجعته أثناء إعداده للنشر، كما اختصِرت الدراسة المطولة المكتوبة عليه ووضعت في بداية الكتاب. سبق أن نَشَر محمد زاهد الكوثري (ت. ١٣٧١هـ/١٩٥٢م) هذا الكتاب عام ١٩٣٩م؛ بيد أن طبعتنا هذه تمتاز عن طبعة الكوثري بالاعتماد على نسخة المؤلف، وإضافة "المنهوات" الموجودة

على هوامش النسخ والمكتوب بعضها بخط المؤلف، وأضيفت كذلك بعض التعليقات والفوائد التي علقها عليها تلامذة المؤلف. تم اعتبار طبعة الكوثري كنسخة أخرى وتم مقابلتها بالأصل وإبراز جميع الفروق، وأضيفت أيضًا جميع تعليقات الكوثري في طبعته إلى هوامش الكتاب. لكثرة ما وقع في هذا الكتاب من تقسيمات وتشقيقات؛ فقد أعدَّ المحقق اثني عشر شكلًا وجدولًا ووضعها في المواضع محل البحث تسهيلًا على القراء والباحثين.

وختامًا أتقدم بجزيل الشكر للمحقق الدكتور منذر شيخ حسن على جهوده في إخراج هذا الكتاب القيم، وكذلك لجميع من ساهم في إخراج هذا الكتاب من أعضاء هيئة التحقيق والنشر في مركز البحوث الإسلامية (İSAM).

أ. د. طُونْجَاي باش أوغلو

منسق مشروع العصور المتأخرة من الحضارة الإسلامية

تقديم المحقق

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

معظم الدراسات الإنسانية في الفكر الإسلامي تركِّزُ على العهود الأولى مع صرف النظر عن العهود اللاحقة؛ لاعتقاد كثير من الباحثين أنَّ القرون الأخيرة هي عهود الانحطاط والتخلف، وأنَّ النتاج العلمي فيها بعيدٌ عن الأصالة؛ إذ غلب عليه التقليد وتراث الشروح والحواشي، كما لا يغيب عنا أنَّ السمة العامة التي اتسمت بها القرون الأخيرة بالنسبة للمسلمين هي الهزائم والانكسارات المتعددة لا سيما على الصعيدين السياسي والعسكري، وقد دفع هذا الحالُ العلماءَ للبحث عن مكمن الخلل، والقيام بمحاولات تجديدية أصيلة على الصعيد العلمي، من هنا تظهر لنا أهمية شخصية إبراهيم الحلبي المداري (ت. ١١٩٠هـ/١٧٧٦م) ومؤلفاته؛ إذ بإمكاننا اعتباره أحد رجالات التجديد الذين حاولوا إيجاد الحلول لأبرز المسائل الفكرية محل البحث في ذاك العصر.

وقد دعانا ذلك لتحقيق كتابه **اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف**؛ أحدِ أهمِّ مؤلفاته الكلامية، والذي خصصه لمناقشة أبرز مسائل علم الكلام، وهي مسألة الحدوث، والقضاء والقدر، وصحة التكليف بمنهج قائم على المزج بين الفلسفة وعلم الكلام والتصوف، وتفادي الانتقادات ونقاط الضعف الموجَّهة لأرباب كل فنٍّ؛ حيث يستعرض ابتداءً آراء العلماء ثم يبين أخيرًا رأيه الراجح في المسألة مفنِّدًا الأقوال الأخرى. ففي مسألة حدوث العالم لا يرتضي رأيَ المتكلمين بالحدوث الزماني للعالم، وهو رغم ميله لرأي الحكماء المشَّائيين إلا أنه لا يكتفي بقولهم بالحدوث الذاتي للعالم، بل يرى أن العالم حادثٌ وجد بعد العدم، انتصارًا للنصوص الشرعية، وتأكيدًا لتفرده تعالى بالقدم.

فيرى الحلبي أنَّ حلَّ هذه المعضلة يكمن في القول بالحدوث الدهري للعالم متابعًا في ذلك مير باقر الداماد مُبدع هذه النظرية، كما يحاول تأويل الأقوال الأخرى بشكلٍ لا يخرج معه أحدٌ عن دائرة الإيمان. وفي مسألة أفعال العباد ابتدأ بسرد الأقوال المختلفة في المسألة وعدَّد ستة عشر قولًا، ليصوِّب أخيرًا رأيَ من قال بأنَّ المؤثِّرَ في فعل العبد قدرتُه التابعة لمشيئته إنْ وافقتها المشيئة القديمة، وإلا فلا، ويرى أنَّ هذا القول هو رأيُ الأشعري والجويني على التحقيق. ويختم الحلبي كتابه بالحديث عن ماهية التكليف وصحته وإمكانه والإجابة عن بعض الشبه الورادة عليه.

وبهذا تتجلى لنا أصالة هذا الكتاب، وأصالة العقلية الموجودة عند الحلبي؛ إذ اقتصر على بحثِ أهم المسائل الكلامية والفلسفية التي شغلت الفكر الإسلامي منذ العهود الأولى وكانت الأسبابَ الرئيسة في تشكل المذاهب المختلفة؛ حيث نرى كثيرًا من الكتب والرسائل التي تناولت هذه المسائل بشكل مستقل، لا سيما في العهد العثماني، إلا أن ما يميّز كتاب اللمعة أنه تناولها معًا إشارة إلى وجود علاقة منهجية فيما بينها، وسردَ معظم أقوال العلماء فيها محاولًا إيجاد أجوبة عليها بمنظورٍ كليّ للمسائل، وتحليل دقيق للأدلة؛ مما يجعل من أفكاره ورؤاه محاوَلةً جديرة بالبحث لأهم مسائل الفكر الإسلامي. وعليه فيمكننا اعتبار الحلبي من أهل التحقيق الذين لا يتقيدون بمذهب بعينه، ولا يحصرون أنفسهم في قواعد علم بذاته؛ بل يستطيع الجمع والاقتباس من أكثر من مذهب وعرضه بمنهجية دقيقة لتقديم حلول لتحديات عصره.

كثيرون هم أصحاب الفضل عليَّ في تحقيق هذا الكتاب، ولا يسعني هاهنا إلا أنْ أتقدم إليهم بخالص الشكر والامتنان، راجيًا المولى القدير أن يجزيهم عني خير الجزاء. أتوجه بجزيل الشكر وبالغ الامتنان لمركز البحوث الإسلامية (İSAM) بأساتذتها وإدارييها على ما قدموه لي من تسهيلات ودعم في كل المجالات، وأخص منهم على وجه التحديد الأستاذ الدكتور طونجاي باش أوغلو منسق مشروع العصور المتأخرة من الحضارة الإسلامية، الذي دقق

وصحح وهذَّب القسم التركي من الدراسة، وجزيل الشكر والتقدير كذلك للدكتور أورخان أنجقار منسق مشروع العصور المتقدمة من الحضارة الإسلامية الذي دقق وراجع الكتاب كاملًا، وكذلك الأستاذ أوقان قدير يلماز صاحب الفضل في تعريفي على كتاب اللمعة وأهميته وحَثِّي للعمل عليه. وكذلك الأستاذ سعيد قاياجي الذي راجع قسم الدراسة وساعدني فيما أُغلق عليَّ من كلمات في المصادر المخطوطة، والدكتور مصطفى دميرآي محرر القسم التركي من الدراسة، والأستاذين محمد ياسر شاهين وأبو بكر طاش دمير، والأستاذ القدير علي حيدر أولوصوي وإبراهيم درويش مؤذن مصممي الكتاب، وكذلك جميع الأساتذة والعاملين في مركز البحوث الإسلامية (İSAM). كما أتوجه بخالص الشكر للأستاذ الشيخ عبد الحميد التركماني الذي له فضلٌ كبيرٌ عليَّ في دراسة المسائل الكلامية والفلسفية، والذي راجع ودقق قسم التحقيق، كما زوَّدني بالعديد من المراجع والمصادر. كما لا يفوتني أن أتقدم بجزيل الشكر للأستاذ الدكتور يوسف شوقي ياووز، مشرفي في مرحلة الدكتوراه، والتي كان تحقيق هذا الكتاب جزءًا من أطروحتي، وكذلك جميع أساتذتي في جامعة مرمرة.

وفي النهاية أتقدم بكل الشكر والامتنان لوالدَيَّ الكريمين، سائلًا المولى أن يُمِدَّ لهما في عمرهما مع تمام الصحة والعافية، وأن يجعلني بارًّا بهما كما يحب ويرضى. وأخيرًا أتقدم بكلِّ الشكر والحب والتقدير لزوجتي نوران وولديَّ شيماء نور وحذيفة الذين صبروا على غيابي وكانوا لي خيرَ سندٍ وعون. والحمد لله في البدء والختام.

د. منذر شيخ حسن

إستانبول، ٢٠٢٢

الدراسة

إبراهيم الحلبي المداري وكتابه "اللمعة"

منذر شيخ حسن*

* الدكتور منذر شيخ حسن من مواليد مدينة حلب سنة ١٩٨٧م، أتم دراسته الإعدادية والثانوية في المدرسة الخسروية عام ٢٠٠٤م، ثم تخرج في كلية الشريعة بجامعة دمشق سنة ٢٠٠٨م. حصل على درجة الماجستير في علم الكلام قسم العلوم الإسلامية الأساسية التابع لمعهد العلوم الاجتماعية بجامعة صقاريا سنة ٢٠١٤م، عن أطروحة بعنوان "الرسالة البرزخية لأحمد أفندي قوش أطه لي: تحقيق ودراسة". أتم رسالة الدكتوراة في علم الكلام قسم العلوم الإسلامية الأساسية التابع لمعهد العلوم الاجتماعية بجامعة مرمرة سنة ٢٠٢٢م، وكانت أطروحته بعنوان: "إبراهيم الحلبي المَداري وكتابه اللمعة". يعمل باحثًا في مركز البحوث الإسلامية (İSAM).
munzirseyhhasan@gmail.com

إبراهيم الحلبي المَداري: حياته ومؤلفاته[1]

لا نجد كثيرًا من المعلومات حول حياة إبراهيم الحلبي في كتب الطبقات، وما وجدناه من ترجمةٍ له يعود في مُجمله لثلاثة كتبٍ رئيسة، هي **سلك الدرر** للمرادي (ت. ١٢٠٦هـ/١٧٩١م)، و**حديقة الرياحين** لتلميذ المؤلف هبة الله التاجي (ت. ١٢٢٤هـ/١٨٠٩)، و**عقود اللآلي** لابن عابدين (ت. ١٢٥٢هـ/١٨٣٦م).

١. اسمه ونسبته

هو أبو الصفا إبراهيم بن مصطفى بن إبراهيم الحلبي الحنفي الأزهري المَداري.

ولا شك في صحة نسبة هذا الاسم للمؤلف؛ إذ عثرتُ في فراغ قيد بعض النسخ بخط المؤلف ما نصه: «وقد تمت هذه الرسالة المباركة على يد أفقر الورى وخويدم الفقراء، إبراهيم أبي الصفا ابن الشيخ مصطفى، الحنفي مذهبًا، الأزهري طلبًا، القادري طريقةً ومشربًا، الشامي إقليمًا، الحلبي بلدًا ومولدًا، غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين آمين. وذلك يوم السبت السابع والعشرين من ربيع الأول من سني سبع وثلاثين ومائة وألف».[2] وقد تكرر ورود هذا الاسم بخط المؤلف وغيره في أكثر من نسخة.[3]

أما نسبته ففيها اضطرابٌ؛ حيث نسبه بعضهم إلى "المَداري"، بفتح الميم والدال المهملة، ورجَّح الكوثري: "المَذَاري" بفتح الميم والذال المعجمة،

---

١ اختصرنا هذه الدراسة من أطروحتنا للدكتوراة حول إبراهيم الحلبي المداري، مع تغييرات كثيرة في الأسلوب والترتيب. لمزيد من التفاصيل حول حياته ومؤلفاته وآرائه الكلامية انظر أطروحتنا المسماة بـإبراهيم الحلبي المداري وكتابه اللمعة.

٢ الزوراء للدواني، ٣٠ظ.

٣ انظر: حاشية على شرح العقائد الصوفية لإبراهيم الحلبي، صفحة الظهرية؛ تحفة الأخيار لإبراهيم الحلبي، مكتبة قيصري، راشد أفندي، رقم: ٢٦٤٢٦، ١ظ. وقريبٌ منه في نسخة مكتبة سراي بوسنة، الغازي خُسْرو بك، رقم: ٣٢٧٠، ١ظ.

وفي بعض الفهارس الرقمية نجد: "المِذاري" بكسر الميم والذال المعجمة.

فنجد نسبة "المَداري" على بعض القيود في النسخ الخطية،[٤] كما صرَّحَ بهذه النسبة ابن عابدين في بعض حواشيه، وابنه في تكملته لحاشية أبيه،[٥] وكذلك بعض كتب التراجم.[٦]

أما نسبة "المَذاري" فقد تفرَّد بها زاهد الكوثري (ت. ١٣٧١هـ/١٩٥٢م)؛ حيث أورد في مقدمة نشره لكتاب **اللمعة** سنة ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م، ترجمةً للمؤلف ذكر فيها نسبته بـ"المذاري" بالذال المعجمة، ونصه كالآتي: «هو إبراهيم بن مصطفى بن إبراهيم الحلبي المذاري، بالذال المعجمة، نسبةً إلى المَذاري جمْعُ المِذْراة، آلةُ تذرية القمح، وقد نُسب أحد آبائه إلى صنعة الآلة المذكورة، فشهر به المترجم».[٧] ووجود صنعة التذرية في عائلة المؤلف مذكورٌ في **سلك الدرر**، حيث هناك تعليق في الهامش على كلمة "المداري" هذا نصه: «قوله: وكان مداريًّا أي كان يصنع آلة التذرية».[٨] ولعل الكوثري بنى على اسم الصنعة فرجَّحَ النسبة بالذال المعجمة "المَذاري".

وما خلُصتُ إليه في نسبة المؤلف هو أنَّ المؤلف لم يكن مشتهرًا بنسبته، ولم يضف إلى اسمه هذه النسبة في غالب الأحيان،[٩] بدليل خلو جميع نسخ مؤلفاته

---

[٤] انظر: **تحفة الأخيار** لإبراهيم الحلبي، مكتبة كُوْتَاهْيَا، زيتون أُوغْلُو، رقم: ١٣٩، صفحة الظهرية؛ مكتبة دار الكتب الظاهرية، رقم: ١١١٣٧، صفحة الظهرية.

[٥] انظر: **منحة الخالق على البحر الرائق** لابن عابدين، ١/٢٥٩، ١/٣٥٠، ٢/١٤٨، ٧/٣١٠؛ **حاشية ابن عابدين** لمحمد أمين ابن عابدين، ١/٧١-٧٢؛ **قرة عيون الأخيار** لعلاء الدين عابدين، ١١/٩. راجعت طبعة بولاق أيضًا لهذا الكتاب وكانت كلمة "المَداري" بالدال المهملة واضحةً فيها. انظر: **قرة عيون الأخيار** لعلاء الدين عابدين، ١/٨.

[٦] انظر: **سلك الدرر** للمرادي، ١/٣٧؛ **إعلام النبلاء** لراغب الطباخ، ٧/٩٢؛ **قاموس الأعلام** لشمس الدين سامي، ١/٥٦٨.

[٧] «المقدمة» لزاهد الكوثري (لكتاب **اللمعة**) ص ٣.

[٨] **سلك الدرر** للمرادي، ١/٣٨.

[٩] عثرت في الأرشيف العثماني على "عرضحال" طلب رسمي موقع باسم إبراهيم الحلبي، ويخلو من لقب "المداري"؛ بل ذكر فيه الحلبي اسمه بهذا الشكل: «الشيخ إبراهيم الحلبي». مما يؤكد أنَّ الحلبي لم يشتهر بلقبه "المداري" ولم يعتمده في معظم الأحيان. انظر: BOA., AE.SMHD.I., 226/18003-1,2,3..

التي اطلعت عليها -والتي تزيد على ١٥٠ نسخة خطية- على هذه النسبة، فهذه النسبة مع صحة نسبتها للمؤلف إلا أنَّ الحلبي لم يشتهر بها.

كما أني أرجح لقب "المَداري" بفتح الدال المهملة للأسباب التالية:

١- خلت جميع النسخ الخطية وكتب التراجم عن ذكر النسبة بالذال المعجمة.

٢- ذَكر نسبة "المَداري" بالدال المهملة كلٌّ من المرادي، وابن عابدين، ونجل ابن عابدين محمد علاء الدين (ت. ١٣٠٦هـ/١٨٨٩م) وراغب الطباخ (ت. ١٣٧٠هـ/١٩٥١م) وصاحب **قاموس الأعلام**، وأحمد عمر المَحْمَصَانِي (ت. ١٣٧٠هـ/١٩٥١م)، أمين مكتبة جامع الأزهر الشريف.[١٠]

٣- النسب والأسماء المأخوذة من المهن غالبًا مَّا تكون متوافقة مع لهجة أهل تلك البلدة، والذال المعجمة في لغة أهل حلب المحكية غير مستعملة؛ بل تُخفَّفُ إلى الدال أو الزاي، وعليه فإنه وإن كان القياس في استخراج النسبة من آلة المِذارة هي المَذاري إلا أنها لا تُلفظ ذالًا؛ بل تُلفظ حسب اللهجة المحكية لأهل حلب دالًا مهملة، والله أعلم بالصواب.

أما ما نجده في بعض الفهارس الرقمية وبعض الدراسات[١١] من ذكرِ النسبة بكسر الميم "المِذاري" فلا أجد له أساسًا من الصحة؛ إذ لا يوافق ما في النسخ الخطية وكتب التراجم، ولا يوافق كذلك القياس.

٢. مولده ووفاته

ولد الحلبي بمدينة حلب، ومنها استمد نسبته "الحلبي"، ولا خلاف بين مَن ترجم للمؤلف في مكان ولادته، أما تاريخ ولادته فلم تتعرض كتبُ التراجم لتاريخٍ معيَّن، سوى ما نجده عند تلميذ الحلبي الشيخ هبة الله التاجي: «ولد بحلبٍ في حدود الألف والمائة».[١٢] وكذلك في كتاب **قاموس الأعلام** من أنه ولد

---

١٠ هناك قيدٌ للمحمصاني على إحدى نسخ تحفة الأخيار. انظر: تحفة الأخيار لإبراهيم الحلبي، المكتبة الأزهرية، رقم: ٢٧٦٥، ١و.

١١ انظر: Akkuş, *Osmanlı Alimi İbrahim Halebî el-Mizârî'ye Göre İnsan Fiilleri*, s. 21.

١٢ العقد الفريد لهبة الله التاجي، ١٠ظ.

في أوائل القرن الثاني عشر الهجري.[١٣] ووجدت في ظهرية إحدى نسخ اللمعة نصًا ينقله أحد تلامذة الحلبي حول ولادته يفيد بأن ولادته كانت: وقت الغروب من يوم الجمعة ٢٩ رجب ١١١٣هـ/٣٠ ديسمبر - كانون الأول ١٧٠١م.[١٤]

لكن الراجح بأن ولادته كانت قبل ١١١٣هـ/١٧٠١م؛ وذلك لأنَّ من مشايخ الحلبي الذين درس عليهم واتفقت كتبُ الطبقات على تتلمذ الحلبي عليه الشيخ الجمال عبد الله بن سالم البصري المكي (ت. ١١٣٤هـ/١٧٢٢م)، دَرَسَ عليه في مكة أثناء حجه، ومن الثابت حسب كتب الطبقات أنه توجه أولًا إلى مصر لطلب العلم، ومكث فيها سبع سنوات، ثم عاد إلى بلده حلب، ولمَّا ظهر أنه لم يتقن المنقول توجه للشام ثم للحجاز لأداء فريضة الحج والأخذ عن علمائها.[١٥] وبناء على هذه المعلومات، فإنه من المستبعد أن تكون ولادة الحلبي سنة ١١١٣هـ/١٧٠١م؛ حيث إن المدة بين ولادة الحلبي ووفاة الشيخ عبد الله بن سالم هي ٢١ سنة، فإذا ما طرحنا منها سبع سنوات مدة مكثه في مصر، وسنة تقريبًا مدة مكثه في دمشق ووصوله لمكة، فهذا يعني أنه سافر لمصر طلبًا للعلم وهو في الثالثة عشرة من عمره على أقصى تقدير، فإذا ما علمنا أنه إنما سافر لمصر بعد وصية شيخه صالح المواهبي لرؤيا رآها، علمنا أن هذا الاحتمال بعيدٌ جدًّا. وعليه فإن تاريخ ميلاد الحلبي هو بين ١١٠٠هـ/١٦٨٨م و١١١٣هـ/١٧٠١م. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار المعلومات الواردة في العقد الفريد وقاموس الأعلام، نستطيع القول بأنه ولادته هي قريبة من عام ١١٠٠هـ/١٦٨٨م.

---

١٣ انظر: قاموس الأعلام لشمس الدين سامي، ٥٦٨/١.

١٤ النص هو كالآتي: «يقول الفقير الشيخ محمود بن علي الرِّيْزِي: إنه قال شيخي العلامة الحلبي رحمه الله تعالى رحمة واسعة: ولدتُ وأنا الفقير إلى الله تعالى إبراهيم أبو الصفا بن الشيخ مصطفى الأزهري، وقت غروب الشمس يوم الجمعة، الثلث الثالث من العشر التاسع من النصف الثاني من السدس الأول من السنة الثالثة عشر بعد المائة والألف». اللمعة لإبراهيم الحلبي، مكتبة بلدية إستانبول، معلم جودت، رقم: ٣٠٦، ٢و.

١٥ انظر: سلك الدرر للمرادي، ٣٨/١؛ حديقة الرياحين لهبة الله التاجي، ١٢ظ؛ العقد الفريد لهبة الله التاجي، ١١و؛ عقود اللآلي لابن عابدين، ص ١٤٧-١٤٨؛ قاموس الأعلام لشمس الدين سامي، ٥٦٨/١.

أما وفاته فمعظمُ كتب الطبقات تتفق على أنه توفي في إستانبول، ربيع الآخر/١١٩٠هـ – أيار/١٧٧٦م ودفن بجوار مرقد أبي أيوب الأنصاري.[١٦] ويؤكد ذلك ما في مجلة النصاب لمستقيم زاده أن وفاته كانت في جمادى الآخرة سنة ١١٩٠هـ.[١٧] ووجدت في ظهرية إحدى نسخ سلك النظام لجواهر الكلام المكتوبة بخط الحلبي مرثيةً بخط تلميذه الأمين السري يقول في نهايتها:

«أوائلَ كلماتٍ فخُذ واحْسُبَنَّها   وأرِّخْ غفورٌ نورُ قبرٍ مُنوَّرُ

هذه المرثية للبائس الأمين السري، أنشأها ارتجالًا ليلة دفنه، رحمه الله رحمة متواترة».[١٨] وفي نهاية المرثية نجد «سنة ١١٩٠». وعند حسابنا لـ: أوائل حروف كلمات: "غفورٌ نورُ قبرٍ مُنوَّرُ" على حساب الجمل، يعني: "غ ن ق م" يظهر عندنا الرقم: ١١٩٠. وهو تاريخ وفاته رحمه الله. كذلك في مجلة النصاب لمستقيم زاده أرخ المؤلف لوفاته بـ: "برَّدَ الله مضجعه". وهو ما يساوي ١١٩٠ أيضًا.[١٩]

٣. أسفاره ومشايخه

تنقَّلَ الحلبي طيلة حياته بين عدة مدن وولايات طلبًا للعلم، كما حجَّ فأخذ عن علماء بلاد الحرمين. ويجدر بالذكر أنَّ الحلبي درس في مصر المعقولَ والفقه والأصول أكثر من دراسته العلوم النقلية، ودرس في الشام وبلاد الحرمين العلومَ النقلية أكثر من العقلية.

ولد الحلبي ونشأ في مدينة حلب، وتلقَّى العلم أوَّلَ حياته على أهلها، ومن أوائل العلماء الذين درس عليهم الشيخ صالح المواهبي[٢٠] (ت. ١١٥٢هـ/١٧٣٩م) شيخ الطريقة القادرية بحلب، وكان سببًا في توجهه لطلب العلم؛

---

١٦ انظر: سلك الدرر للمرادي، ٣٩/١؛ حديقة الرياحين لهبة الله التاجي، ١٢ظ؛ العقد الفريد لهبة الله التاجي، ١١و؛ عقود اللآلي لابن عابدين، ص ١٥٠.

١٧ مجلة النصاب لمُستَقِيم زاده، ١٨٧ظ.

١٨ سلك النظام لإبراهيم الحلبي، صفحة الظهرية.

١٩ انظر: مجلة النصاب لمُستَقِيم زاده، ١٨٧ظ.

٢٠ الشيخ صالح المواهبي الحنفي الحلبي، شيخ الطريقة القادرية بحلب، كان مسندًا في صحيح البخاري عن الشيخ قاسم الخاني، وكان يُدرِّسُ الحديث ويُرشد الناس، كما كان له مجلس ذكرٍ بالمدرسة الحلوية. انظر: مختصر الثَّبَت المسمى منار الإسعاد لراغب الطباخ، ص ٣٨٠–٣٨٢؛ إعلام النبلاء لراغب الطباخ، ٤٧٦/٦–٤٧٨.

إذ رأى الحلبي رؤيا فقصها على شيخه المواهبي، فنصحه ووجَّهَه لطلب العلم، وعلى إثرها سافر إلى مصر وتلقى العلم على أهلها.[٢١] مكثَ في رحلته هذه لمصر سبع سنين، تلقَّى فيها العلوم على أكابر علماء مصر حينها، مثل: السيد علي السيواسي الضرير[٢٢] (ت. بعد سنة ١١٥٠هـ/١٧٣٧م)، وقد انتفع به الحلبي كثيرًا وكان معيد درسه. وسليمان المنصوري[٢٣] (ت. ١١٦٩هـ/١٧٥٦م). والشهاب أحمد المُلَّوِي[٢٤] (ت. ١١٨١هـ/١٧٦٧م). وأحمد الدمَنْهُوري[٢٥] (ت. ١١٩٢هـ/١٧٧٨م). وكثير غيرهم.

بعد رحلته الأولى لمصر طلبًا للعلم عاد إلى حلب، فسئل عن المعقول فظهر أنه قد أتقنه، ثم سئل عن المنقول فظهر أنه لم يحققه بعد، فقيل له: احتياجنا إلى المنقول أكثر من احتياجنا إلى المعقول، فسافر إلى الشام ودرس على ثلة من العلماء.[٢٦] لا ندري على وجه التحديد تاريخ عودته من مصر وسفره لدمشق، إلا أنَّ المؤكد لدينا أنه درس على الشيخ أبي المواهب (ت. ١١٢٦هـ/١٧١٤م)،

---

٢١ انظر: سلك الدرر للمرادي، ٣٨/١؛ عقود اللآلي لابن عابدين، ص ١٤٧؛ إعلام النبلاء لراغب الطباخ، ٩٢/٧.

٢٢ علي بن مصطفى بن حسن الضرير السِّيواسِي، العلامة محقق العلوم العقلية والنقلية. أقرأ الكشاف، والهداية، والتوضيح مع التلويح. توفي مسمومًا من بعض رؤساء القاهرة. انظر: سلك الدرر للمرادي، ٣٨/١؛ حديقة الرياحين لهبة الله التاجي، ٢٧و-٢٧ظ.

٢٣ سليمان بن مصطفى بن عمر بن محمد الحنفي القاهري الشهير بالمنصوري، مفتي الحنفية بالأزهر. انظر: حديقة الرياحين لهبة الله التاجي، ٢٩و؛ سلك الدرر للمرادي، ١٨٢/٢؛ المعجم المختص للزبيدي، ص ٢٤٥-٢٤٦؛ عجائب الآثار للجبرتي، ٢٨١/١.

٢٤ أحمد بن عبد الفتاح بن يوسف المجيري الشافعي الشهير بالمُلَّوي، نسبة إلى مُلَّوَة، بلدة في صعيد مصر. من مؤلفاته: منظومة في لوازم الشرطيات، وشرحها، علَّقَ إبراهيم الحلبي على بعض أبياتها في منظومةٍ له ثم شرح هذه المنظومة، وشرحان على رسالة السمرقندي في الاستعارات، وشرحان على السلم للأخضري، وحاشية على الألفية، وحاشية على شرح إيساغوجي، وغيرها كثير. انظر: سلك الدرر للمرادي، ١١٦/١-١١٧؛ حديقة الرياحين لهبة الله التاجي، ٧و؛ ألفية السَّنَد للزبيدي، ص ١٠٩-١١١؛ عجائب الآثار للجبرتي، ٣٣٥/١؛ ثَبَت الأمير الكبير للسنباوي، ص ٥٩.

٢٥ أحمد بن عبد المنعم بن خيام الشهير بالدمنهوري، عالمٌ بالمذاهب الأربعة، ومتفنن في كثير من العلوم، وله في كلِّ فنٍّ مصنَّف، تولى مشيخة الأزهر وإفتاء الشافعية، من مؤلفاته: القول المفيد شرح درة التوحيد، كلاهما له، وشرح على سلم الأخضري في المنطق، وشرح على رسالة الاستعارات السمرقندية. انظر: سلك الدرر للمرادي، ١١٧/١؛ المعجم المختص للزبيدي، ص ٨٣-٩٠؛ عجائب الآثار للجبرتي، ٥٢٥/١؛ Aytekin, "Demenhûrî", s. 149-150.

٢٦ انظر: حديقة الرياحين لهبة الله التاجي، ١٢ظ؛ سلك الدرر للمرادي، ٣٨/١؛ عقود اللآلي لابن عابدين، ص ١٤٧؛ إعلام النبلاء لراغب الطباخ، ٩٢/٧.

فإذا فرضنا أنه درس على الشيخ أبي المواهب في مدينة دمشق بعد رحلته الأولى لمصر يمكننا القول إنَّ الحلبي رجعَ من مصر قبل سنة ١١٢٦هـ/١٧١٤م؛ وعليه فيكون تاريخ سفره الأول لمصر هو سنة ١١١٨هـ/١٧٠٦م على أقصى تقدير. أما إذا فرضنا أنه درس على الشيخ أبي المواهب قبل رحلته الأولى لمصر فتكون هذه التواريخ التي أوردناها حول تاريخ سفره لمصر ودمشق غير دقيقة.

أهمُّ العلماء الذين درس عليهم الحلبي في دمشق: محمد أبو المواهب.[٢٧] وإلياس الكردي[٢٨] (ت. ١١٣٨هـ/١٧٢٦م). وعبد الغني النابلسي (ت. ١١٤٣هـ/ ١٧٣١م) أخذ عنه التصوف. وغيرهم كثيرون.

رغبةً من الحلبي في التضلُّع في العلوم النقلية وإكمال تحصيله العلمي توجَّهَ بعد الشام للحجاز لأداء فريضة الحج والدراسة على علمائها، وهناك درس على علماء أجلاء أبرزهم: الجمال عبد الله بن سالم البصري المكي[٢٩] (ت. ١١٣٤هـ/ ١٧٢٢م)، وأبو الطاهر بن إبراهيم الكُورَانِي المدني[٣٠] (ت. ١١٤٥هـ/١٧٣٢م)،

---

٢٧ محمد أبو المواهب بن عبد الباقي الحنبلي البعلي الدمشقي مفتي الحنابلة بدمشق. انظر: حديقة الرياحين لهبة الله التاجي، ١٦و-١٧و؛ النعت الأكمل للغزي، ص ٢٦٨؛ السحب الوابلة للنجدي المكي، ١/٣٣٣-٣٣٤.

٢٨ إلياس بن إبراهيم بن داود بن خضر الكردي الكُورَاني، فقيه شافعيٌّ، له العديد من التصانيف منها: حاشية على شرح جمع الجوامع، وحاشية على شرح إيساغوجي للفناري، وحاشية على الفقه الأكبر، وحاشية على شرح عقائد السعد. انظر: حلية أهل الفضل والكمال للعجلوني، ص ٨٥؛ حديقة الرياحين لهبة الله التاجي، ١٧ظ؛ سلك الدرر للمرادي، ١/٢٧٢؛ علماء دمشق وأعيانها في القرن الثاني عشر لمطيع الحافظ، ١/٤٩٢.

٢٩ عبد الله بن سالم بن محمد بن سالم بن عيسى البصري، محدث وفقيه شافعي، أقرأ صحيح البخاري في جوف الكعبة، توفي في مكة. له تصانيف عديدة منها: الإمداد بمعرفة علوِّ الإسناد، والضياء الساري على صحيح البخاري. انظر: سبحة المرجان لغلام علي آزاد، ص ١٨٠؛ المربى الكابلي للزبيدي، ص ١٩٥؛ الدر الفريد للواسعي، ص ١٢١؛ الإمام عبد الله بن سالم للفرياطي، ص ٤٠.

٣٠ جمال الدين، أبو الطاهر بن إبراهيم بن حسن المدني الشافعي الكوراني، نجل العلامة الشهير إبراهيم الكوراني (ت. ١١٠١هـ/١٦٩٠م). فقيهٌ تولى إفتاء الشافعية بالمدينة مدة، وتوفي بها مثل أبيه. تتلمذ على يديه شاه ولي الله الدهلوي (ت. ١١٧٦هـ/ ١٧٦٢م). من تصانيفه: اختصار شرح شواهد الرضي للبغدادي. انظر: حديقة الرياحين لهبة الله التاجي، ١٨ظ؛ لطائف المنة للغزي، ص ١١١-١١٢؛ معجم المؤلفين لرضا كحالة، ٥/٣١-٣٢؛ Cici, "Kûrânî", s. 426-427.

ومحمد حياة السِّنْدِي[٣١] (ت. ١١٦٣هـ/١٧٥٠م).

بعد رحلته للحجاز توجَّهَ الحلبي لمصر مرةً ثانية وأكمل فيها تعليمه حتى أذِنَ له المشايخ بالتدريس. مكث الحلبي في مصر فترةً ليست بالقليلة، وفي هذه الفترة ألَّف حاشيته على الدر المختار ثم أقرأه في أربع سنوات، وكذلك ألَّف كتابه سلك النظام. وأقرأ كتاب الهداية أيضًا، وذاع صيته وتزاحم الطلاب عليه. بعد ذلك أُرسل أواخر سنة سنة ١١٥٣هـ/١٧٤٠م من قبل المصريين إلى إستانبول للشكاية على الوزير سليمان باشا العَظْم بعد أن عُزل من طرف المصريين.[٣٢] مكث الحلبي في إستانبول حتى وفاته سنة ١١٩٠هـ/١٧٧٦م، وفي هذه المدة اتصل بالعديد من العلماء وشيوخ الإسلام، ويغلب على ظني أنَّ الحلبي درس على عالم الفلك والرياضيات العثماني مصطفى صِدْقِي أفندي[٣٣] (ت. ١١٨٣هـ/١٧٦٩م) في إستانبول أيضًا.[٣٤] إلا أنَّ الغالب على الحلبي أثناء مكثه في إستانبول هو الإنتاجُ العلمي أكثر من التحصيل؛ إذ نرى له العديد من المؤلفات العلمية، وكذلك تتلمذ على يديه شخصيات نافذة في إستانبول.

٤. تلامذته

تذكر كتب التراجم والطبقات أنه تتلمذ على الحلبي واستفادَ منه خلقٌ كثير في مصر وإستانبول، وأنَّ معظم محققي الأزهر هم تلامذته، وأنَّ علماء دار الخلافة

---

[٣١] محمد حياة بن إبراهيم السندي، المدني الحنفي، محدث الحجاز، هاجر إلى تستر ثم إلى بلاد الحرمين واستوطن المدينة المنورة. له تصانيف كثيرة منها: شرح الترغيب والترهيب للمنذري، ومختصر الزواجر، وشرح الحكم العطائية، والحكم الحدادية. انظر: سلك الدرر للمرادي، ٤/٣٤؛ حديقة الرياحين لهبة الله التاجي، ٢و-٢ظ؛ أبجد العلوم للقنوجي، ١/٦٦٥؛ هدية العارفين للبغدادي، ٢/٣٢٧.

[٣٢] انظر: سلك الدرر للمرادي، ١/٣٨؛ إعلام النبلاء لراغب الطباخ، ٧/٩٢.

[٣٣] أحد علماء الرياضيات والفلك في الدولة العثمانية، تولى مناصب عدة. من مؤلفاته: إصلاح وتحرير كتاب استخراج الأوتار في الدائرة بخواص الخط المنحني الواقع فيها، وإصلاح وتحرير عمل الدائرة المقسومة بسبعة أقسام متساوية، ورسالة في المساحة، وديوان شعر بالتركية. انظر: Fazlıoğlu, "Mustafa Sıdkı", s. 356-357.

[٣٤] عثرت على تعليقات بخط الحلبي تفيد تتلمذه على مصطفى صدقي، مثل: «قال أستاذنا صدقي مصطفى أفندي...». انظر: شرح ابن الهائم على المنظومة الياسمينية في علم الجبر والمقابلة، ١٦٦ظ.

كانوا يجتمعون للاستفادة منه.[٣٥]

من أبرز طلبة المؤلف:[٣٦] قاضي العسكر وشيخ الإسلام محمد أسعد أفندي[٣٧] (ت. ١١٩٢هـ/١٧٧٨م)؛ حيث اتصل الحلبي بأبيه شيخ الإسلام وصَّاف عبد الله أفندي الشهير بالإيراني وصار مفتشًا عنده. وقاضي العسكر وشيخ الإسلام عمر أفندي الخُلُوصِي[٣٨] (ت. ١٢٢٧هـ/١٨١٢م). وقاضي العسكر ورئيس الكتاب مُلَّاجِقْ زاده[٣٩] (ت. ١١٩٥هـ/١٧٨١م). ومحمد راغب باشا الوزير[٤٠] (ت. ١١٧٦هـ/١٧٦٣م)، وهبة الله التاجي.[٤١] وغيرهم كثيرون.[٤٢]

---

٣٥ سلك الدرر للمرادي، ١/٣٨-٣٩؛ حديقة الرياحين لهبة الله التاجي، ١٢ظ؛ عقود اللآلي لابن عابدين، ص ١٤٩؛ قاموس الأعلام لشمس الدين سامي، ١/٥٦٨.

٣٦ عدَّ هؤلاء ضمن تلامذة المؤلف: المرادي وهبة الله التاجي. انظر: سلك الدرر للمرادي، ١/٣٩؛ حديقة الرياحين لهبة الله التاجي، ١٢ظ.

٣٧ المولى محمد أسعد أفندي وصَّاف زاده، تولى منصب قاضي عسكر الأناضول ثم قاضي عسكر روم ايلي، ثم صار شيخًا للإسلام سنة ١١٩٠هـ/١٧٧٦م. توفي بإستانبول. انظر: دوحة المشايخ مع ذيل لمستقيم زاده، ص ١٠٦-١٠٧؛ معجم شيوخ الإسلام في العهد العثماني لأحمد شقيرات، ٢/٦٩٢-٦٩٣.

٣٨ عمر خلوصي أفندي صماني زاده، قاضي العسكر وشيخ الإسلام لثلاث مرات في عهد ثلاثة سلاطين. انظر: دوحة المشايخ مع ذيل لمستقيم زاده، ص ١١٧-١١٩؛ Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, s. 167-168.

٣٩ أبو الكمال صدر الدين إسحق أفندي ملاجق زاده، بن محمد بن إسحق بن يحيى الشهير بابن المُلَّاجِق، درَّس بمدارس دار السلطنة، ومدارس الثمان، بعدها ولي قضاء يني شهير، ثم قضاء مصر، ثم قضاء السلطنة، ثم قضاء عسكر روم ايلي. انظر: سلك الدرر للمرادي، ١/٢٢١-٢٢٢؛ حديقة الرياحين لهبة الله التاجي، ١٢ظ.

٤٠ محمد باشا، الشهير بـ"محمد راغب باشا"، و"قوجا راغب باشا"، كان رئيسًا للكتاب (وزير الخارجية)، ثم عُيِّن واليًا على مصر، ثم تقلد منصب الصدر الأعظم. من مؤلفاته: منشأة الراغب، ديوان الراغب، ومجموعه راغب، وسفينة الراغب ودفينة المطالب. انظر: سفينة الرؤسا لأحمد رسمي، ٤٩و-٥١و؛ ذيل حديقة الوزرا (ورد المطرآ) لأحمد جاويد، ص ٣-٨؛ Aydıner, "Ragıb Paşa", s. 403-406. راغب باشا هو أول من التقى بهم المؤلف من الشخصيات الرسمية في إستانبول، وهو صاحب الفضل في بقاء الحلبي في دار الخلافة، حتى إن الحلبي اشتهر بـ"أستاذ راغب باشا (راغب باشا خواجه‌سى)".

٤١ أبو العباس محمد هبة الله بن محمد بن يحيى أفندي البعلي الدمشقي، فقيه حنفي، ومفتي بعلبك، توجَّه سنة ١١٧٣هـ/١٧٥٩م إلى إستانبول ودرس على علمائها، وهناك التقى بالحلبي وأخذ عنه. من مؤلفاته: التحقيق الباهر شرح الأشباه والنظائر لابن نجيم، رسالة فيما على المفتي وما له، وشرح بائية ابن الشحنة (في علم الكلام)، والعقد الفريد في اتصال الأسانيد، وحديقة الرياحين. توفي في إستانبول. انظر: حديقة الرياحين لهبة الله التاجي، ٢و؛ حلية البشر للبيطار، ٣/١٥٧٦؛ أعيان دمشق للشطي، ص ٢٩٠-٢٩١.

٤٢ لمزيد من التفاصيل انظر: إبراهيم الحلبي المداري وكتابه اللمعة لمنذر شيخ حسن، ص ٣٠-٣٥.

٥. مناصبه

حسب كتب التراجم فإن المناصب العلمية التي تقلَّدَها الحلبي كانت كلها أثناء مكثه في إستانبول، ولم تذكر لنا المصادر منصبًا له فترة إقامته بمصر، سوى أنه أقرأ الدر المختار والهداية في الأزهر الشريف. بعد سفره لإستانبول التقى برئيس كتابها (وزير الخارجية) إذ ذاك راغب باشا، فلما اطلع على غزير علم الحلبي طلب منه البقاء في العاصمة، فقبل الحلبي وأقرأ الراغب كثيرًا من العلوم، وصار أمينًا لمكتبته.[٤٣] ثم اتصل بالشيخ وصَّاف عبد الله أفندي الشهير بالإيراني[٤٤] (ت. ١١٧٤هـ/١٧٦١م) قاضي العسكر إذ ذاك، فصار عنده مفتشًا ومميزًا، ودرَّس ولده.[٤٥] بعد ذلك توجه الحلبي لقاضي العسكر ورئيس الكتاب إسحاق أفندي مُلَّاجِقْ زاده، وكان قد أعطي ملازمتين للتدريس في المدارس الثمان، فدفع بواحدة منها للمؤلف ليصير مدرسًا في إحدى المدارس الثمان.[٤٦] وفي سنة ١١٦٣هـ/١٧٥٠م عُين السيد مرتضى أفندي التبريزي شيخًا للإسلام وعُرضت عليه مؤلفات الشيخ، فأعطاه "التشكيلات العلمية"، فسلك طريق الموالي، وحاز على الرتب العلمية الرسمية إلى أن وصل إلى موصلة السليمانية.[٤٧] وفي سنة ١١٧٥هـ/١٧٦١م توفي محدث آيا صوفيه الشيخ محمد بن حسن بن هِمَّات؛[٤٨]

---

٤٣ نجد في بعض نسخ اللمعة قيدًا عن الحلبي أنه: «حافظ كتب راغب باشا». انظر: اللمعة لإبراهيم الحلبي، مكتبة ملت، علي أميري، رقم: ١٤٣٨، صفحة الظهرية.

٤٤ شيخ الإسلام وصاف عبد الله أفندي الشهير بالإيراني، فقيه وشاعر وخطاط وأحد قضاة الدولة العثمانية. توفي في إستانبول. له منظومة شعرية في ١٥٠٠ بيت، وبهجت نامه، وفتاوى وصاف وغيرها من الرسائل. انظر: دوحة المشايخ مع ذيل لمستقيم زاده، ص ٩٨-٩٩؛ معجم شيوخ الإسلام في العهد العثماني لأحمد شقيرات، ٢/٦٤٩-٦٥٤. İpşirli, "Vassâf Abdullah Efendi", s. 559-560.

٤٥ انظر: سلك الدرر للمرادي، ١/٣٩؛ حديقة الرياحين لهبة الله التاجي، ١٢ظ؛ إعلام النبلاء لراغب الطباخ، ٧/٩٣.

٤٦ انظر: حديقة الرياحين لهبة الله التاجي، ١٢ظ.

٤٧ انظر: سلك الدرر للمرادي، ١/٣٩؛ حديقة الرياحين لهبة الله التاجي، ١٢ظ؛ قاموس الأعلام لشمس الدين سامي، ١/٥٦٨؛ إعلام النبلاء لراغب الطباخ، ٧/٩٣. | "موصلة السليمانية" هي إحدى المدارس التمهيدية للوصول لدرجة مدرسة "دار الحديث السليمانية" أعلى رتب المدارس آنذاك. انظر: تاريخ جودت، لأحمد جودت باشا، ص ١٩٩-٢٠٠.

٤٨ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن حسن التركماني، المعروف بابن هِمَّات، المحدث المسند، درَّس في إستانبول وصار من أهل الصدارة والمكانة الرفيعة، من مؤلفاته: تخريج أحاديث البيضاوي، ورسائل عديدة في عدة فنون. انظر: سلك الدرر للمرادي، ٤/٣٧-٣٨؛ فهرس الفهارس للكتاني، ٢/٩٣٠؛ منتخبات التواريخ لدمشق للحصني، ٢/٦٣٤؛ العقد الفريد لهبة الله التاجي، ١١و.

فتولى الحلبي مشيخة الحديث فيها، بقي الحلبي محدثًا في آيا صوفيه إلى وفاته، ودرَّس فيها صحيح البخاري.[٤٩]

٦. شخصيته العلمية

تعجُّ كتب الطبقات والتراجم التي ترجمت للمؤلف بعبارات الثناء والمدح والإطراء، وتؤكد على علوِّ كعبه في المعقولات والمنقولات على حدٍّ سواء، وعلى أنه محققٌ مدققٌ متضلعٌ في العلوم العقلية والنقلية؛[٥٠] إذ هو متكلمٌ، فقيهٌ، متصوفٌ، منطقيٌّ، لغويٌّ، محدثٌ، فلكيٌّ، رياضيٌّ، وشاعرٌ له العديدَ من المنظومات، وله في كلِّ فنٍّ من الفنون المذكورة تأليفٌ أو أكثر. فقد عاش الحلبي في فترة انحسارٍ وتراجع على الصعيدين السياسي والعسكري، وتوالت الهزائم والانكسارات على المسلمين، مما دفع العلماء للقيام بمحاولات للتجديد على الصعيد العلمي، وتقديم أطروحات جديدة لمعرفة مكمن الخلل والتغلب على التحديات والمشكلات المعاصرة، ومن هنا تتجلى لنا شخصية الحلبي العلمية؛ حيث بإمكاننا اعتباره أحد رجالات التجديد الذين حاولوا إيجاد الحلول لأبرز المسائل الفكرية محل البحث في ذاك العصر. فقد استطاع بفضل اطلاعه الواسع وتمكنه من علم الكلام والتصوف والفلسفة، وقدرته على الجمع والمزج بينها تقديمَ أطروحات جديدة للمشكلات الفكرية، وتُعدُّ أفكاره ورؤاه حول أهم مسائل الفكر الإسلامي محاولة جديرةً بالبحث؛ لذا نستطيع اعتباره من أهل التحقيق الذين لا يتقيدون بمذهب بعينه، ولا يحصرون أنفسهم في قواعد علم بذاته؛ بل يستطيع الجمع والاقتباس من أكثر من مذهب وعرضه بمنهجية دقيقة لتقديم حلول للتحديات التي تواجه عصره.

فالحلبي متكلمٌ ماتريدي يرى أنَّ الله تعالى فاعلٌ مختارٌ لا موجب، ويصر على حدوث العالم بعد العدم، وهو صوفيٌّ يؤيد رأي ابن عربي في وحدة الوجود؛

---

[٤٩] انظر: سلك الدرر للمرادي، ٣٩/١؛ حديقة الرياحين لهبة الله التاجي، ١٢ظ؛ قاموس الأعلام لشمس الدين سامي، ٥٦٨/١؛ إعلام النبلاء لراغب الطباخ، ٩٤/٧.

[٥٠] انظر: قاموس الأعلام لشمس الدين سامي، ٥٦٨/١؛ عقود اللآلي لابن عابدين، ص ١٥١.

لكنه يقول بمجعولية الماهيات، وهذه من المسائل التي تستحق الدراسة؛ إذ الجمع بين القول بوحدة الوجود ومجعولية الماهيات مما يخالف المدرسة الأكبرية بشكل واضح، فضلًا أنَّ وحدة الوجود تقتضي عدم مجعولية الماهيات. وفي أفعال العباد يحقق الحلبي رأي الأشعري والجويني ويرى أنَّ قولهما على التحقيق هو أنَّ المؤثرَ في فعل العبد قدرتُه التابعة لمشيئته إنْ وافقتها المشيئة القديمة وإلا فلا، ويرجح هذا القول ويرتضيه، وفي نفس الوقت لا يرتضي تحقيق المتكلمين في شبهة تعلق قدرة الله تعالى بفعل العبد، ويسلك طريقة الصوفية في هذه المسألة؛ حيث يرى أنَّ هذه المسألة من سر القدر ولا يمكن الوقوف عليها إلا بالتوجه الأتم أو الإلهام أو الحدس.

ومن جهة أخرى نجد أنه يسير على تقسيم الحكماء بشكل عام في أنواع الموجودات، وفي مسألة أصالة الماهية وزيادة الوجود عليها في الممكن، وفي الوجود الذهني؛ لكنه لا يرتضي رأي الحكماء بالحدوث الذاتي فقط للعالم، ولا يقبل أيضًا كلام المتكلمين بالحدوث الزماني؛ بل يقول بالحدوث الدهري للعالم متبعًا في ذلك رأي مير باقر الداماد، ولعل هذه النقطة من أبرز المسائل التي يجب الوقوف عليها؛ حيث لم أعثر في حدود بحثي على تأثيرٍ للداماد على علماء الدولة العثمانية، ولم أرَ مَن ارتضى رأيه في الحدوث الدهري للعالم من علماء الدولة العثمانية؛ بل تركَّزَ تأثير الداماد في إيران وشبه القارة الهندية، كما أنَّ قبول رأي مير باقر الداماد الصفوي الشيعي من عالمٍ سني حنفي صوفي يعيش في إستانبول، في فترة توتر العلاقات بين الدولة العثمانية والصفوية والحروب الدائرة بينهما من الأمور الجديرة بالبحث والدراسة.

كما يمكن القول إنَّ شخصية الحلبي العلمية تتجلى في نظرته الكلية لأهم مسائل علم الكلام وقدرته على الربط بينها بشكل منهجي،[٥١] بالإضافة إلى أن طريقة عرضه وتحليله للأقوال، وكثرة المصادر والمراجع التي اعتمد عليها في كتاب اللمعة، ومنهجية الترجيح أو النقد الدقيقة تؤكد لنا تمكنه العلمي واطلاعه الواسع.

---

٥١ انظر مبحث: "محتوى الكتاب والعلاقة المنهجية بين مسائل اللمعة" من هذه الدراسة.

ويعرضه لأقوال المتكلمين والفلاسفة والصوفية وتدقيقها والترجيح بينها نستطيع القول إنه من أهل التحقيق، فلا يحصر نفسه بقواعد وآراء مذهبٍ أو مدرسة بعينها؛ بل يختار ما يراه مناسبًا ويرجح وينتقد حسب الدليل الراجح لديه.

٧. تأثيره

لم أجد في حدود ما بحثت مَن أشار إلى إحدى مؤلفاته الكلامية أو المنطقية أو غيرها، أو اقتبس من مؤلفاته، أو كتبَ على إحدى رسائله شرحًا أو تعليقًا، سوى ما نراه في **سفينة الراغب**؛ إذ ينقل راغب باشا أجزاء من كتاب اللمعة.[٥٢] وعليه فجلُّ تأثير الحلبي كان في علم الفقه، بالإضافة إلى التلامذة الذين درسوا عليه وغدوا لاحقًا أعلامًا مهمين.

أبرز الذين استفادوا من مؤلفات الحلبي في علم الفقه هو ابن عابدين، فقد أشار في حاشيته المشهورة **رد المحتار على الدر المختار**، إلى حاشية المؤلف **تحفة الأخيار على الدر المختار**، وأكثرَ النقلَ منها، حتى إنه رمز له بالرمز "ح".[٥٣] وفي مقدمة حاشيته يُصرِّحُ بأنه قرأ بعضًا من حاشية الحلبي مع **الدر المختار** على شيخه سعيد الحلبي.[٥٤] كما أنَّ ابن عابدين كتب حاشية على **تحفة الأخيار** سماها: **رفع الأنظار عما أورده الحلبي على الدر المختار**، منها نسخة في مكتبة آل عابدين،[٥٥] كما نجد نسخةً **لتحفة الأخيار** بخط ابن عابدين،[٥٦] مما يعكس اهتمام ابن عابدين شخصيًا بحاشية الحلبي **تحفة الأخيار** وتقديره لمؤلِّفِها واستفادته منها. استفاد ابن عابدين أيضًا من حاشية **تحفة الأخيار** للحلبي في حاشيته على **البحر الرائق** المسماة بـ**منحة الخالق**؛ حيث جاء على ذكرها في أماكن عديدة.[٥٧]

---

[٥٢] انظر: **سفينة الراغب** لراغب باشا، ص ٣٢.

[٥٣] انظر: **لآلئ المحار** للؤي الخليلي الحنفي، ١٦٢/١.

[٥٤] **حاشية ابن عابدين** لمحمد أمين ابن عابدين، ٧١/١-٧٢.

[٥٥] **علماء دمشق وأعيانها في القرن الثالث عشر** لمطيع الحافظ، ١٤١/١؛ **ابن عابدين وأثره في الفقه الإسلامي**، لمحمد عبد اللطيف الفرفور، ٣٦٠/١.

[٥٦] هي نسخة مكتبة دار الكتب الظاهرية، رقم: ٦٦٤٤.

[٥٧] انظر: **منحة الخالق على البحر الرائق** لابن عابدين، ٢٥٩/١، ٣٥٠، ١٤٨/٢، ٣١٠/٧.

نجد تأثير المؤلف أيضًا من خلال كتابه شرح منظومة السير، وهو عبارة عن منظومة في السيرة النبوية نظمها المؤلف في ٦٣ بيتًا، ثم شرحها شرحًا مطوَّلًا. لاقى هذا الكتاب رواجًا وأهمية في تلك الفترة، حتى إنَّ أحمد عاصم المعروف بِمترجم عاصم أفندي (ت. ١٢٣٥هـ/١٨١٩م) ترجم هذا الكتاب إلى اللغة التركية وأهداه للسلطان سليم الثالث.[٥٨]

أما أثره في التدريس وتأهيل طلبة العلم فللحلبي بصماتٌ ظاهرة؛ بل يمكن القول إنَّ تأثيره في التدريس وإعداد وتأهيل الطلبة يضاهي تأثيره في التأليف. فقد كانت حياته حافلة بالتدريس والتعليم حتى آخر أيام حياته؛ حيث بدأ مسيرة التدريس في مصر والأزهر بشكل خاص؛ إذ درَّس فيها الهداية وحاشيته تحفة الأخيار، وعند انتقاله لإستانبول أكمل عطاءه العلمي فيها مدرِّسًا في المدارس الرسمية والمساجد وكذلك في بيته حتى وفاته؛ فقد أقرأ سلك النظام ثلاث مرات، وكان محدِّثًا في آياصوفيه. وقد تخرَّج على يديه العديد من العلماء وشيوخ الإسلام، كما بيَّنَّا سابقًا.

٨. مؤلفاته

لإبراهيم الحلبي مؤلفاتٌ عديدة في كثيرٍ من العلوم، فقد ألَّف في الكلام والمنطق والفقه والتصوف والسير والرياضيات والفلك والصرف والبلاغة وغيرها من العلوم. وقد تعرَّضنا لمؤلفاته ونسخها الخطية بالتفصيل في دراستنا عن إبراهيم الحلبي، تجدر الإشارة إلى أن معظم مؤلفات الحلبي ما زالت مخطوطة. وسأعرض هنا لمؤلَّفات الحلبي وأهم نسخها الخطية بشكل مختصر.[٥٩]

٨.١. الكلام

٨.١.١. سِلْكُ النِّظام لجواهر الكلام

هذا كتابٌ في علم الكلام شرحَ فيه الحلبي كتاب جواهر الكلام لعضد الدين

---

[٥٨] انظر: ترجمه سير الحلبي لأحمد عاصم؛ Kaçalin, "Mütercim Âsım Efendi", s. 200-202; Uzun, "Siyer ve Megāzî", s. 324-326.

[٥٩] لمزيد من التفاصيل حول مؤلفات الحلبي ونسخها الخطية انظر: إبراهيم الحلبي المداري وكتابه اللمعة لمنذر شيخ حسن، ص ٤٦-٩٤.

الإيجي (ت. ٧٥٦هـ/١٣٥٥م). طُبع الكتاب بتحقيق غلام حيدر القادري الصديقي بدار النور المبين للنشر والتوزيع سنة ٢٠٢٢.

توصلت لأكثر من عشرين نسخة لهذا الكتاب، منها نسخة المؤلف بخطه والتي أقرأها ثلاث مرات، وهي في المكتبة السليمانية، يازْما باغِشْلَار، رقم: ٢٠٤٢.

٨. ١. ٢. رسالة في شرف أبوي نبينا صلى الله عليه وسلم[٦٠]

هذه رسالة صغيرة للمؤلف يتحدث فيها عن نجاة والدي النبي صلى الله عليه وسلم، نسخة الرسالة الوحيدة التي توصلت إليها هي نسخة بخط المؤلف، وهي في المكتبة السليمانية، يازْما باغِشْلَار، رقم: ٢٠٦١. وذكر قَرَهْ بُلُوطْ في معجمه أن هناك نسخةً أخرى لهذه الرسالة في مكتبة جامعة الكويت، رقم: ٢/١٥٢، إلا أني لم أتمكن من معاينة هذه النسخة أو التأكد من وجودها. وقد نسبها قره بلوط خطأً لإبراهيم بن محمد الحلبي.[٦١]

٨. ١. ٣. اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف

سيأتي الحديث عن كتاب اللمعة بالتفصيل لاحقًا.

٨. ٢. التصوف

٨. ٢. ١. حاشية على شرح العقائد الصوفية

هذه حاشيةٌ على شرح ابن وجيه الثاني سعد الله الحسيني الشُّطَّارِي على متن العقائد الصوفية لفيروز الصوفي الهندي الأكبر آبادي (ت. بعد ١٠٣٦هـ/١٦٢٧م)، والتي تناولتْ بشكل رئيس مسألة وحدة الوجود. فشارحُ متن العقائد الصوفية هو ابن وجيه الثاني، والحلبي وضع حاشيته على هذا الشرح.

---

٦٠ نشرت هذه الرسالة في إحدى المجلات منسوبة مع التشكيك لإبراهيم بن محمد الحلبي؛ حيث جاءت بعنوان "الرسالة التي تنسب لإبراهيم بن محمد الحلبي" إلا أنه لم يشر لمؤلفنا على الإطلاق. انظر: Gömbeyaz, "Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi", s. 63, 71.

٦١ انظر: معجم التاريخ لقره بلوط، ١/٨٠.

هناك العديد من نسخ متن العقائد الصوفية وشرحها، وكلها ناقصة من نهايتها، وكذلك فإن حاشية إبراهيم الحلبي هي على هذا القدر فقط، إلا أن الساقط هو جزء قليل جدًا. عثرت على أربع نسخ من هذه الحاشية إحداها نسخة المكتبة السليمانية، راغب باشا، رقم: ٢٢١٥، وتتميز النسخة بوجود خط المؤلف عليها، ومعظمها بخط مختلف.

٨.٢.٢. رسالة في إيضاح كلمات العارفين

هذه رسالة مختصرة في التصوف يشرح فيها المؤلف بعض اصطلاحات المتصوفة. عثرت على نسخة وحيدة، هي بخط المؤلف في المكتبة السليمانية، راغب باشا، رقم: ٢٢٢١.

٨.٢.٣. رسالة في شرح كلمة التوحيد من كتاب العبادلة

هذه رسالة يشرح فيها المؤلف كلمة التوحيد كما نقلها محيي الدين ابن عربي في كتابه العبادلة عن عبد الله بن عبد الباري بن عيسى.[٦٢] ومع أن النسخ الخطية لا تفيد نسبتها لمؤلفنا بشكل صريح؛ بل تذكر على الإطلاق إبراهيم الحلبي، إلا أني أرجح نسبتها لمؤلفنا المداري؛ لأنَّ مؤلفنا صوفيٌّ يستشهد بابن عربي وينقل عنه، بخلاف إبراهيم بن محمد الحلبي المعروف بمخالفته لمنهج ابن عربي؛ حيث ألف كتابين في الرد على الشيخ الأكبر.[٦٣] عثرت على ثلاث نسخ من هذه الرسالة، وهي نسخة مكتبة بلدية إستانبول، أتاتورك، رقم: ٦٥٠، ونسختا المكتبة السليمانية، رشيد أفندي، رقم: ٤٤٢، ١٠١٧.

٨.٣. السير

٨.٣.١. شرح منظومة السير

هذه منظومة في السيرة النبوية نظمها المؤلف في ٦٣ بيتًا، ثم شرحها شرحًا مطوَّلًا. ترجم أحمد عاصم المعروف بِمترجم عاصم أفندي (ت. ١٢٣٥هـ/١٨١٩م)

---

[٦٢] انظر: العبادلة لمحيي الدين ابن عربي، ص ٥٣-٥٤.

[٦٣] هما كتابا: تسفيه الغبي في تنزيه ابن عربي، ونعمة الذريعة.

هذا الكتاب إلى اللغة التركية وأهداه للسلطان سليم الثالث كما تقدم. وعثرتُ في كتب الفهارس على شرحٍ على منظومة الحلبي هذه لمؤلف مجهول اسمها: **التقاط كواكب الدراري من شرح نظم السيرة النبوية للعلامة المداري**. لهذا الشرح نسخة في المكتبة الظاهرية تحت رقم: ٥٢٦٤ لم أتمكن من الوقوف عليها.[٦٤] لهذا الكتاب العديد من النسخ، أهمها نسخة المكتبة السليمانية، يازْما باغِشْلَار، رقم: ٢٠٩٧، وهي نسخة بخط المؤلف.

٨. ٤. الفقه

٨. ٤. ١. تحفة الأخيار على الدر المختار

هذا كتاب في الفقه الحنفي، شرح فيه المؤلف **الدر المختار** للحصكفي (ت. ١٠٨٨هـ/١٦٧٧م). لهذا الكتاب عشرات النسخ وقفت على أزيد من خمسين نسخة منها، أهمها هي نسخة المؤلف في المكتبة السليمانية، يازْما باغِشْلَار، رقم: ٢٠٢٠. ما زال هذا الكتاب مخطوطًا لم يطبع، عدا أجزاء منه نشرها بعض أساتذة جامعة سامراء في العراق. استفاد ابن عابدين من حاشية **تحفة الأخيار** للحلبي في حاشيتيه: **رد المحتار**، و**منحة الخالق**، كما فصَّلناه في مبحث "تأثيره". ولابن عابدين حاشية على هذه الحاشية سماها: **رفع الأنظار عما أورده الحلبي على الدر المختار**، منها نسخة في مكتبة آل عابدين،[٦٥] إلا أني لم أقف عليها.

٨. ٤. ٢. رسالة في الحِمَّصَة[٦٦]

هذه رسالةٌ مختصرة في حكم من أصابه جرحٌ، فقام بكيِّه ووضع عليه حِمَّصَةً ثم خرج من الجرح شيءٌ، هل ينتقض وضوؤه أو لا؟ جمعها الحلبي

---

[٦٤] انظر: فهارس مخطوطات المكتبة الوطنية، مكتبة الأسد، ٤٤٩/٦٨. رقم: ٣٥٣٩٥.

[٦٥] علماء دمشق وأعيانها في القرن الثالث عشر لمطيع الحافظ، ٤١٤/١؛ ابن عابدين وأثره في الفقه الإسلامي، لمحمد عبد اللطيف الفرفور، ٣٦٠/١.

[٦٦] كي الحمصة، أو حمصة الكي: هي عمليةٌ اخترعها بعض الأطباء لوقف سيلان الجروح؛ حيث يقام بكي الجرح، ثم يوضع فوقها حمصة جافة، ويوضع فوقها ورقة ويُشدُّ عليهما بخرقة، حتى تتشرب الحمصة الرشح. انظر: الفوائد المخصصة بأحكام كي الحمصة لابن عابدين، ٥٤/١، ٦١/١. ورسائل أحكام كي الحمصة كثيرة، منها رسالة لحسن الشرنبلالي، وعبد الغني النابلسي، وابن عابدين وغيرهم.

كما ذكرَ في مقدمة الرسالة من رسالة فقهي العيني[٦٧] (ت. ١١٤٧هـ/١٧٣٥م) وغيرها. وقفت على ثمان نسخ من هذه الرسالة، منها نسخة بخط المؤلف في المكتبة السليمانية، يازْما باغِشْلَار، رقم: ٢١٠٠، وتتألف من ورقة واحدة فقط، ٢و-٢ظ.

٨.٥. الحديث

٨.٥.١. منظومة في علم الحديث

هذه منظومة في أنواع الحديث في ثمانية أبيات جَمعتْ ثمانية وخمسين نوعًا من أنواع علم الحديث. وقفتُ على نسخة وحيدة لهذه المنظومة مكتوبة بخط المؤلف في المكتبة السليمانية، يازْما باغِشْلَار، رقم: ٢١٠٠. وتتألف من ورقة واحدة فقط، ١٣و.

٨.٦. المنطق

٨.٦.١. رسالة في تعريف التعريف

هذه رسالة مختصرة في التعريف، يشرح فيها المؤلف معنى "التعريف" وأقسامه، وينتقد فيها تعريفي الآمدي والإيجي. وقفت على ستِّ نسخ لهذه الرسالة، منها نسخةٌ بخط المؤلف في المكتبة السليمانية، راغب باشا، رقم: ٢٢٢١. وتتألف من ٧ ورقات، ٩و-١٥و.

٨.٦.٢. شرح ضروب الأشكال الأربعة

هذه رسالة في علم المنطق، يشرح فيها الحلبي ثلاثة أبيات في المنطق من منظومة في لوازم الشرطيات للشيخ أحمد بن عبد الفتاح بن يوسف المُلَّوِي (ت. ١١٨١هـ/١٧٦٧م). شرح الحلبي أبيات المُلَّوي بمنظومة تتألف من ٢٤ بيتًا من البحر الطويل، ثم شرح منظومته هذه أيضًا. ورد اسم الرسالة في بعض النسخ باسم: **شرح أبيات أشكال أربعة من علم المنطق**،[٦٨] وفي بعض كتب الفهارس باسم:

---

[٦٧] لفقهي العيني رسالتان في هذا الموضوع، هما: فيض الحي في أحكام الكي، وفوائد الممحصة في أحكام الكي للحمصة. انظر: رسالة في أدب المفتي لفقهي العيني، ص ٢٥.

[٦٨] انظر: شرح ضروب الأشكال الأربعة لإبراهيم الحلبي، صفحة الظهرية.

شرح المنظومة القياسية. هناك العديد من نسخ هذه الرسالة، منها: نسخة المكتبة السليمانية، لالَه لِي، رقم: ٣٧٦٨، ونسخة مكتبة ملي، أنقرة، رقم: ٤٨٧٦، وغيرها.

٨.٦.٣. رسالة في مسألة الجذر الأصم

الجذر الأصم هي مغالطةٌ في علم المنطق لاحتوائها على المتناقضين، ولها أشكال كثيرة مثل قوله: "كلُّ كلامي كاذبٌ" فهذه جملة خبرية تحوي الصدق والكذب معًا. أشار إلى هذه المغالطة التفتازاني وتوقف عن إيراد الحل على هذا الإشكال.[٦٩] يعرض المؤلف لهذه المغالطة ويبينها بشكل مختصر فقط، ولا يأتي بالجواب أو الرد عليها. وقفت على نسختين لهذه الرسالة إحداها بخط المؤلف في المكتبة السليمانية، يازما باغِشْلَار، رقم: ٢١٠٠، وتتألف من صفحة واحدة فقط، ٢و، ونسخة مكتبة بلدية إستانبول، معلم جودت، رقم: ٣٠٦.

٨.٧. اللغة العربية

٨.٧.١. الحُلَّة الصافية في علمي العروض والقافية

ورد اسم الكتاب في مكتبات المخطوطات تحت اسم **المنهل الصافي في علمي العروض والقوافي** أيضًا. رتب المؤلف هذا الكتاب على مقصدين: شرح في الأول العروض وموازينه وبحوره، وخصص الثاني للقافية ومعانيها وأجزائها وعيوب الشعر. هناك العديد من نسخ هذه الرسالة، منها: نسخة المكتبة السليمانية، حميدية، رقم: ٧٣٠، ونسخة مكتبة دار الكتب المصرية، مجاميع تيمور، رقم: ٢١٥، وغيرها.

٨.٨. الرياضيات

٨.٨.١. حلُّ تعمية الزبدة / حل معمى بهاء الدين العاملي

هذا شرحٌ لرسالة بهاء الدين العاملي (ت. ١٠٣١هـ/١٦٢٢م) المسماة بلغز الزبدة، وقد وضعه مؤلفه امتحانًا للعلماء، وفيه ألغاز في الرياضيات والهيئة وغيرها.[٧٠]

---

٦٩ Bk. Özen, "Teftâzânî", s. 299-308.

٧٠ انظر: لغز الزبدة للعاملي، المكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم: ٣٤٢٠، ٢٠٤ظ-٢٠٦و؛ المكتبة السليمانية، لالا إسماعيل، رقم: ٧٥٠، ٦ظ-٧ظ.

وللعاملي كتاب آخر باسم **الزبدة** وهو في أصول الفقه واسمه بالكامل: **زبدة الأصول**، أو **كتاب الزبدة**.[٧١] فهذه الرسالة للحلبي حلٌّ لـلغز الزبدة. وقد ورد اسم هذه الرسالة في النسخ الخطية بأسماء مختلفة، مثل: **حلٌّ معمى بهاء الدين العاملي**، **شرح رسالة بهاء الدين العاملي**، **حل تعمية الزبدة**. هناك العديد من نسخ هذه الرسالة، أهمها نسخة جامعة إستانبول، مكتبة الآثار النادرة، رقم: ١٠٥٣، وتتميز بوجود تصحيحات وتعليقات عليها بخط المؤلف.

٨.٨.٢. شرح "الحاوي في علم الحساب" لابن الهائم

هذا كتاب في الرياضيات والحساب، شرح فيه المؤلف كتاب **الحاوي في علم الحساب**[٧٢] لشهاب الدين أحمد بن الهائم (ت. ٨١٥هـ/١٤١٢م)،[٧٣] **والحاوي** هو مختصرٌ عن كتاب **تلخيص أعمال الحساب / التلخيص في الحساب** لابن البناء المراكشي (ت. ٧٢١هـ/١٣٢١م).[٧٤] يضم الكتاب الكثير من الرسومات والجداول. وقفت على العديد من نسخ هذا الكتاب، أهمها نسخة المؤلف، كُتب معظمها بخط يده، وهيَ في المكتبة السليمانية، يازْما باغِشْلَار، رقم: ٢٠٦١.

٨.٨.٣. رسالة في فن الهندسة / مسألة تضعيف المَذْبح الوارد في شرح ديوان علي بن أبي طالب لقاضي مير

هذا كتابٌ في علم الهندسة، شرحَ فيه المؤلف معنى تضعيف المَذْبح (أي مسألة مضاعفة المكعب، وهو المكان المخصص لذبح القرابين وهو على شكل مكعب، تعرف أيضًا بمسألة ديليان) الوارد في **شرح ديوان علي بن أبي طالب**، المكتوب بالفارسية للمحقق الميبذي حسين بن معين الدين، الشهير بقاضي مير (ت. ٩١٠هـ/١٥٠٤م). وقد عرَّبها المؤلف وشرحها وزاد فيها. وقفت على

---

٧١ انظر: "المقدمة" للسيد علي جبار الكلباغي، ص ٣٦، زبدة الأصول للعاملي، ص ٤٤
Okumuş, "Âmilî, Bahâeddin", s. 60-61.

٧٢ انظر: الحاوي في علم الحساب لابن الهائم، ٤٣و-٤٧ظ.

٧٣ يبدو أنَّ المؤلف قد اهتم بمؤلفات ابن الهائم بشكل خاص؛ إذ وجدت تعليقات بخط الحلبي على شرح ابن الهائم على المنظومة الياسمينية في علم الجبر والمقابلة. انظر: شرح المنظومة الياسمينية لابن الهائم، ٧١و، ٧٥و، ٧٦و.

٧٤ Bk. Fazlıoğlu, "İbnü'l-Hâim", s. 62-65.

ثلاث نسخ لهذه الرسالة، إحداها نسخة المؤلف في مكتبة كُوپْرُلُو، محمد عاصم بك، رقم: ٧٠٩.

٨. ٨. ٤. رسالة في كيفية استخراج عدة الاحتمالات التركيبية من أي عددٍ كان

هذه رسالة في الرياضيات يشرح فيها المؤلف كيفية استخراج عدة الاحتمالات التركيبية من أي عدد كان، وقد كرَّسه بالكامل لدراسة التحليل التوافقي. تناول رشدي راشد كتاب الحلبي هذا في إحدى مقالاته.[٧٥] هناك العديد من النسخ لهذه الرسالة، منها نسخة المكتبة السليمانية، حميدية، رقم: ٨٧٣، ونسخة جامعة إستانبول، مكتبة الآثار النادرة، رقم: ٢٨٩٥.

٨. ٩. الهيئة والفلك

٨. ٩. ١. حاشية على رقائق الحقائق في حساب الدرج والدقائق

هذا كتاب في علم الفلك والتوقيت يشرح فيه الدراسة الفلكية الخاصة بحساب حركة النجوم والكواكب، كتب إبراهيم الحلبي حاشية على شرح محمد بن محمد بن أحمد الغزال الدمشقي الشهير بسبط المارديني (ت. ٩١٢هـ/١٥٠٦م) المسمى **رقائق الحقائق في حساب الدرج والدقائق**، على كتاب **كشف الحقائق في حساب الدرج والدقائق** لشهاب الدين أحمد بن رجب المعروف بابن المجدي (ت. ٨٥٠هـ/١٤٤٧م). الشرح يتألف من مقدمة وعشرة أبواب، وحاشية إبراهيم الحلبي تبدأ اعتبارًا من الباب الثالث. لهذه الحاشية عدة نسخ، منها: نسخة المكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم: ١٩٥٣، ونسخة المكتبة السليمانية، حميدية، رقم: ٨٧٣.

٨. ٩. ٢. رسالة تتعلق بمسألة الجبل / شرح المسألة الشعيرية

هذه رسالة في علم الفلك والحسابات الفلكية، يشرح فيها المؤلف مسألة الجبل الواردة في كتاب **شرح الملخص في الهيئة** لقاضي زاده الرومي (ت. ٨٤٤هـ/١٤٤٠م).

---

٧٥ Bk. Râşid, "Klasik İslamî Kültürde Metafizik ve Matematik: İbn Sînâ ve Halefleri", s. 272-273; Râşid, "Matematik", s. 129-137.

أما الملخص في الهيئة فهو لمحمود بن محمد بن عمر الجغميني (ت. ٦١٨هـ/ ١٢٢١م)، ورد اسم حاشية الحلبي في بعض كتب الفهارس تحت اسم: "رسالة تتعلق بمسألة الجبل"، وأيضًا: "شرح المسألة الشعيرية". نجد في بداية الرسالة: «يقول الفقير إبراهيم الحلبي»، وهذه العبارة وإن لم تفد نسبتها للمؤلف على وجه القطع، إلا أني أرجح صحة نسبة هذه الرسالة لإبراهيم بن مصطفى الحلبي؛ لأنه فلكي ورياضي وله مؤلفات في هذه العلوم، أما إبراهيم بن محمد الحلبي فليس مختصًا في هذه العلوم. وقفت على نسختين لهذه الحاشية إحداها في المكتبة السليمانية، سَرَز، رقم: ٣٨٧٣، وهي في ٨ ورقات، ٤٢ظ-٤٩و، ونسخة مكتبة بايزيد، دولت، رقم: ٤٦٢٧ في ١٠ ورقات، ٢٢ظ-٣١ظ. لكنها ناقصة من نهايتها بقدر ورقة كاملة.

٨. ١٠. علوم أخرى

٨. ١٠. ١. الغربال في الحساب / رسالة في الوَفق

هذه الرسالة عبارة عن جداول عليها أرقام وحروف ليس إلا، ولا يوجد فيها كلامٌ على الإطلاق، وغالب الظن أنها رسالة في علم الوفق؛[٧٦] إذ هذه الأرقام والحروف هي على طريقة حساب الجمل. على ظهرية إحدى النسخ نجد: «الغربال في الحساب للحلبي النحرير عليه رحمة الوهاب».[٧٧] إلا أني أرجح نسبتها لإبراهيم بن مصطفى الحلبي؛ لأنه عالمٌ في هذا المجال، فضلًا أن بعض الحروف المكتوبة في الجداول تشبه لحدٍّ بعيد خط الحلبي.[٧٨] كما أن كثيرين ممن ترجموا للحلبي ذكروا أن له رسالة في علم الوفق.[٧٩] للكتاب نسخة وحيدة

---

[٧٦] الوَفْق أو الأوفاق، هو فرع من علم الحروف يعتمد على خواص الحروف، ويهتم بالمناسبة بين الحروف والأرقام على حساب الجمل؛ حيث تكتب كلمات وأرقام في جداول معينة بأوقات مخصوصة ويعتقد بتأثيرها في الحفظ ودفع الشر وكسب القوة. انظر: Çelebi, "Vefk", s. 605-607.

[٧٧] الغربال في الحساب لإبراهيم الحلبي، صفحة الظهرية.

[٧٨] انظر: الغربال في الحساب لإبراهيم الحلبي، ٤ظ، ٥و، ٥ظ.

[٧٩] انظر: سلك الدرر للمرادي، ٣٨/١؛ حديقة الرياحين لهبة الله التاجي، ١٢ظ؛ عقود اللآلي لابن عابدين، ص ١٥١.

وقفت عليها وهي في المكتبة السليمانية، يازْما باغِشْلَار، رقم: ٢٠٦٠، وتتألف من ٥٠ ورقة، ١ظ-٥٠ظ.

٩. مؤلفاته المشكوك في صحة نسبتها

٩.١. الحلية النبوية الشريفة

لم أستطع التأكد من صحة نسبتها لإبراهيم بن مصطفى الحلبي؛ إذ لا ذكر لها في كتب التراجم، وكذلك النسخ الخطية منها لا تشير بشكل صريح لإبراهيم بن مصطفى الحلبي. وقد نسبها قَرَهْ بُلُوط في معجمه لإبراهيم بن محمد الحلبي.[٨٠] لهذه الرسالة نسختان في المكتبة السليمانية، لالَهْ لِي، رقم: ١٥٤٣، والمكتبة السليمانية، يَزْتَنْ باشا، رقم: ٦٠٣.

٩.٢. رسالة في الأوزان والمكاييل

هذه الرسالة لم أتمكن من الوصول إليها والتأكد من صحة نسبتها لإبراهيم بن مصطفى الحلبي، أما الفهارس فتنسبها لإبراهيم الحلبي على الإطلاق، دون تحديد تاريخ وفاته أو اسم أبيه؛ لذا تعذر عليَّ التأكد من نسبتها لإبراهيم بن مصطفى الحلبي. عثرت على نسخة واحدة لهذه الرسالة وهي في مكتبة جامعة برنستون، مجموعة يهودا، رقم: ١٠٦٢، ١١ظ-١٦ظ، كتبت في القرن ١٢هـ.[٨١] لكني لم أتمكن من مطالعة وتصفح هذه النسخة.

٩.٣. الرسالة العرفانية

نجد في كتاب سفينة الأولياء عند ترجمة الشيخ محمد حَزْمِي طُورا العُشَّاقِي[٨٢] (ت. ١٩٦٠م) ذكرًا لمؤلفاته، ومن بينها: «ترجمة الرسالة العرفانية لإبراهيم الحلبي أستاذ راغب باشا»،[٨٣] لكني لم أعثر على هذه الرسالة، ولم أعثر كذلك على ترجمتها للشيخ الحَزْمِي العشاقي.

---

٨٠ انظر: معجم التاريخ لعلي الرضا قره بلوط، ١/٨٠.

٨١ انظر: فهرس المخطوطات العربية في جامعة برنستون لمحمد عايش، (يهودا) ٧/٣٤٣؛ معجم التاريخ لعلي الرضا قره بلوط، ١/٨٧.

٨٢ Yönlüer, *Mehmet Hazmi Tura*, s. 143.

٨٣ انظر: Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, IV/364.

اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف

١. اسم الكتاب

لم تجمع كتب الطبقات على اسم محدد للكتاب، كما أن هناك اختلافًا في اسم الكتاب في النسخ الخطية؛ حيث وجدت ستة عشر اسمًا، إلا أنها تعود في الحقيقة لثلاثة أشكال رئيسة، هي على الشكل الآتي:

١- «اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف».[٨٤] ورد اسم الكتاب بهذا الشكل في النسخة التي عليها تعليقات وتصحيحات بخط الحلبي نفسه، وقد كَتبَ الحلبي تحت عنوان الكتاب هذا بخط يده: «لإبراهيم الحلبي عفي عنه». كذلك نجد هذا الاسم بهذا الشكل بالضبط في ستِّ نسخٍ خطية أخرى للمعة.[٨٥]

٢- «رسالة في علم الحكمة».[٨٦]

٣- «اللمعة في بيان الاختلاف في الأقوال في القضاء والقدر وبيان الحق من الباطل في الأقوال».[٨٧]

أما باقي الاختلافات فهي بسبب اختصار كلمة أو أكثر من اسم الكتاب؛ فراغب باشا اقتبس في كتابه سفينة الراغب من اللمعة في أكثر من موضع، وفي كلِّ مرةٍ ذكرَ اسم الكتاب بشكل مختلف،[٨٨] وفي كتب الطبقات عثرتُ

---

[٨٤] اللمعة لإبراهيم الحلبي، المكتبة السليمانية، راغب باشا، رقم: ٢٢٦٩.

[٨٥] وهي ثلاث نسخ في المكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم: ٣٥٨٠؛ فاتح، رقم: ٥٣٩٣؛ حفيد أفندي، رقم: ٤٤٧؛ وثلاث نسخ في جامعة إستانبول، مكتبة الآثار النادرة، رقم: ٧٧٢، ٨٠٢، ٢٤٩٥.

[٨٦] اللمعة لإبراهيم الحلبي، المكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم: ٣٧٤٨.

[٨٧] اللمعة لإبراهيم الحلبي، مكتبة دار الكتب المصرية، عقائد تيمور، رقم: ٤٢٦.

[٨٨] ذكر راغب باشا اسم الكتاب في سفينته، ص ١٨٢ بهذا الشكل: «من مقدمة رسالة الشيخ >

على ثلاثة أشكال متقاربة لاسم الكتاب،[٨٩] والكوثري سماها بِـ«اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد».[٩٠] أما في النسخ الخطية للمعة نفسها فقد جاء اسم الكتاب إما موافقًا لما ذكرناه من أشكال أو اختصارًا لها.

وظاهرٌ أنَّ المتفق عليه في تسمية الكتاب هو "اللمعة"؛ ويؤكد ذلك ما نجده في بداية الرسالة حيث يقول المؤلف: «وهذه لمعةٌ يُهتدى بها...»»، والاختلاف جاء في غير كلمة "اللمعة"، وغالب الظن أنَّ هذا الاختلاف مصدره أنَّ المؤلفَ لم يصرح باسم الكتاب في ديباجته، فجاء من نَظَرَ في الكتاب وسماه بمباحثه الرئيسة، فالتسمية كانت محاولة لعكس المباحث التي تناولتها هذه الكتاب. أما الإمام الكوثري فقد كان دقيقًا في تسمية كتاب اللمعة عند نشره؛ فقد جعل على غلاف الكتاب كلمة "اللمعة" منفردة في سطرٍ بخط كبير، ثم أتبعها بقوله: "في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد"، وكأنه يريد أن يشير إلى أن اسم الكتاب هو اللمعة وما عداها هو تفصيلٌ لمباحث الكتاب. وأبرزَ ذلك بشكل أوضح في مقدمته على الكتاب، فعند الكلام على الكتاب كتبه بهذا الشكل: «اللمعة» في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد.[٩١] حيث جعل كلمة «اللمعة» فقط بين قوسين، فيُفهم من ذلك أن ما عدا كلمة "اللمعة" ليس متفقًا عليه.

أما ترجيحي لاسم الكتاب، فبناءً على السرد السابق للأسماء الواردة لكتاب اللمعة في كتب الطبقات والنسخ الخطية، لا سيما نسخة اللمعة في مكتبة راغب باشا ٢٢٦٩ التي عليها تعليقات بخط المؤلف، وما وجدناه بخط يده

← إبراهيم الحلبي المصري التي ألفها في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وما يتعلق بالتكليف وأفعال العباد»، والأشكال الأخرى التي أوردها في كتابه جاءت اختصارًا للشكل السابق مع تغيير في كلمة أو اثنتين. للأشكال الأخرى انظر: سفينة الراغب لراغب باشا، ص ٣٢، ٢٢٥، ٢٢٨.

٨٩ أورد هبة الله التاجي اسم الكتاب في حديقة الرياحين، ١٢ظ بهذا الشكل: «اللمعة في القضاء والقدر والوجود والقدم»، وبشكل قريب من هذا في العقد الفريد، ١١و. أما ابن عابدين فقد أورد اسم الكتاب في عقود اللآلي، ص ١٥١ مثل هبة الله التاجي مع حذف «والقدم».

٩٠ «المقدمة» لزاهد الكوثري (لكتاب اللمعة) صفحة الغلاف.

٩١ «المقدمة» لزاهد الكوثري (لكتاب اللمعة) ص ٢.

تحت العنوان مباشرة «لإبراهيم الحلبي عفي عنه» فإني أرجح اسم الرسالة بهذا الشكل: **اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف**؛ إذ تكرَّرَ هذا الاسم في سبع نسخٍ خطية، منها نسخة عليها تعليقاتٌ بخط المؤلف. وهذا الاسم هو الأقرب لمباحث الكتاب، فالكتاب تناول هذه المسائل الثلاث بالتفصيل. أما مباحث الوجود فقد كانت مقدمةً مُمهدة لمبحث الحدوث والقدم، ولم يتناولها المؤلف كهدفٍ بحدِّ ذاته.

٢. توثيق نسبة الكتاب إلى مؤلفه

نسبة كتاب **اللمعة** لإبراهيم بن مصطفى الحلبي ثابتة بلا شك، وذلك لأسباب كثيرة منها:

• ما وجدته في إحدى نسخ **اللمعة** بخط المؤلف نفسه بعد العنوان مباشرة: «لإبراهيم الحلبي عفي عنه»،[٩٢] فقد صرح الحلبي بنسبة الكتاب له وكتبَ اسمَه بخط يده.

• إهداء الحلبي كتابه **اللمعة** للوزير راغب باشا، وقد صرح بذلك في مقدمة الكتاب، وهذا الإهداء موجود في كلِّ نسخ **اللمعة** التي اطلعت عليها. وقد عثرت في هوامش إحدى نسخ **اللمعة** تعليقًا على كلمة "راغب" الواردة في المتن ما نصه: «وهو الوزير الشهير بين الوزراء براغب محمد باشا».[٩٣] مما يؤكد أن مؤلف اللمعة هو إبراهيم بن مصطفى الحلبي المعاصر لراغب باشا وليس إبراهيم بن محمد الحلبي. فضلًا أنَّ راغب باشا اقتبس في كتابه **سفينة الراغب ودفينة المطالب** في أكثر من موضع أجزاءً من **اللمعة**، وذكر في نهاية الاقتباس هذه العبارة: «كذا أفاد شيخنا الفاضل إبراهيم الحلبي المصري في رسالته المعمولة في القضاء والقدر وأفعال العباد وما يتعلق بها».[٩٤]

[٩٢] اللمعة لإبراهيم الحلبي، المكتبة السليمانية، راغب باشا، رقم: ٢٢٦٩، صفحة الظهرية.

[٩٣] اللمعة لإبراهيم الحلبي، المكتبة السليمانية، راغب باشا، رقم: ٧٦٩، ٢و.

[٩٤] سفينة الراغب لراغب باشا، ص ٣٢.

• ذِكر بعض كتب التراجم التي ترجمت للحلبي كتاب **اللمعة** من بين مؤلفات الحلبي.[٩٥]

• استفاد الحلبي في **اللمعة** من مؤلفات علماء قريبي العهد إليه؛ حيث اقتبس من **لسان الخواص** لرضي الدين بن محمد القزويني (ت. ١٠٩٦هـ/١٦٨٥م)، ومن **قصد السبيل** و**مسلك السداد** لإبراهيم الكوراني (ت. ١١٠١هـ/١٦٩٠م)، مما يقطع بعدم كون المقصود بإبراهيم الحلبي الذي يرد اسمه في مقدمة كتاب **اللمعة**: «أما بعد: فيقول الفقير إبراهيم الحلبي الحنفي، عامله الله بلطفه الجلي والخفي...»: هو إبراهيم بن محمد الحلبي (ت. ٩٥٦هـ/١٥٤٩م). لكل ما سبق لا نشك بأن مؤلف **اللمعة** هو إبراهيم بن مصطفى الحلبي المداري.

٣. سبب وتاريخ تأليف الكتاب

٣.١. سبب تأليف الكتاب

لم يذكر الحلبي في ديباجة **اللمعة** سبب تأليفه لهذا الكتاب، ولم نعثر على قرينة صريحة توضح لنا ذلك، سوى ما نجده في ظهرية إحدى نسخ **اللمعة** ما نصه: «لمعة لإبراهيم الثاني، ألَّفه لراغب باشا في بيان حدوث العالم والقضاء والقدر وتكليف العبد لا جبر ولا قدر».[٩٦] ومما يؤكد أنَّ الحلبي أَلَّفَ هذا الكتاب بناءً على طلب الوزير راغب باشا هو إهداء الحلبي كتابَه هذا للوزير راغب باشا، كما أنَّ راغب باشا اقتبس في كتابه **سفينة الراغب** من **اللمعة** في أربعة مواضع مختلفة.

وإذا ما نظرنا إلى السياق التاريخي السائد في تلك الحقبة نلاحظ أنَّ المسائل التي ناقشها الحلبي في **اللمعة** كانت مواضيع يكثر النقاش حولها في تلك الفترة، وقد أَلَّف العديدُ من العلماء رسائل وكتب مستقلة في هذه المسائل؛

---

٩٥ انظر: **حديقة الرياحين** لهبة الله التاجي، ١٢ظ؛ **العقد الفريد** لهبة الله التاجي، ١١و؛ **عقود اللآلي** لابن عابدين، ص ١٥١؛ **الأعلام** للزركلي، ٧٤/١؛ **الورد الأنسي** لكمال الغزي، ص ١٩٦.

٩٦ **اللمعة** لإبراهيم الحلبي، المكتبة السليمانية، قصيدجي زاده، رقم: ٦٧٩، صفحة الظهرية.

لا سيما مسألة أفعال العباد، وصحة التكليف، والإرادة الجزئية،[٩٧] كما تذكر بعض الدراسات أنَّ الأحوال السياسية والعسكرية الصعبة حملت في طياتها محاولات للتجديد على الصعيد العلمي، ودفعت العلماء للبحث عن حلول للمشاكل الفكرية المنتشرة في تلك المرحلة، وكانت من أبرز المسائل التي تم التأليف فيها هي مسائل تتعلق بمبحث العالم وتصوره، وإثبات وجود الباري تعالى، والوحدانية، والنبوة، والقضاء والقدر، ومسؤولية الإنسان، وأحوال يوم القيامة.[٩٨] لكل ما سبق يمكن القول إن الحلبي أراد المساهمة في محاولات التجديد هذه، وأن يدلي برأيه في أهم المسائل التي تشغل بال العلماء في تلك الحقبة الزمنية، ووافق ذلك طلبُ راغب باشا منه تأليفَ كتابٍ في هذه المسائل فجاء كتاب اللمعة.

٣.٢. تاريخ تأليف الكتاب

ألَّفَ الحلبي كتابه **اللمعة** بعد فترة قصيرة من وصوله لعاصمة الخلافة العثمانية، وأهداه لراغب باشا، وتاريخ التأليف على وجه التحديد هو سنة ١١٥٧هـ، على ما ذكره راغب باشا في **سفينة الراغب**؛ حيث اقتبس من **اللمعة** أجزاءً وقال في نهايتها: «كذا ذكره شيخنا الفاضل الشيخ إبراهيم الحلبي المصري في رسالته التي عملها في القضاء والقدر والحدوث والقدم والجبر والاختيار في سنة سبع وخمسين ومائة وألف في القسطنطينية المحروسة».[٩٩] ألَّفَ الحلبي كتاب **اللمعة** بعد **سلك النظام لجواهر الكلام** و**تحفة الأخيار على الدر المختار**؛ إذ ألفهما أثناء إقامته بمصر.

٤. مصادر الكتاب

تعددت مصادر الحلبي وكثرت النقول والاقتباسات في **اللمعة** على عادة المتأخرين، وسأذكر مصادر المؤلف في كلِّ بابٍ من أبواب الكتاب على حدة.

---

[٩٧] انظر: K. Arpaguş, "Mâturîdîlik ve Osmanlı'da İrâde-i Cüz'iyye Yorumu", s. 245-249.

[٩٨] انظر: Akkuş, *Osmanlı Alimi İbrahim Halebî el-Mizârî'ye Göre İnsan Fiilleri*, s. 19.

[٩٩] سفينة الراغب لراغب باشا، ص ٢٢٥، ٢٢٨.

قسَم المؤلف اللمعة إلى مقدمة وثلاث مقالات رئيسة كما صرح بذلك في مقدمة الكتاب، وهي على الشكل الآتي:

مقدمة في أنواع الوجود. وقد خلا هذا القسم من ذكر المصادر كليًا، فلم يشر المؤلف فيه إلى أيِّ مصدر أو مرجع؛ لكنه جاء موافقًا لتقسيم الحكماء بشكل عام.

المقالة الأولى في حدوث العالم. أهم مصادره في هذه المقالة هي: **حاشية الجرجاني على تسديد القواعد** للأصفهاني، و**شرح المواقف**، و**المواقف** لعضد الدين الإيجي، و**الشفاء**، و**الإشارات والتنبيهات** كلاهما لابن سينا، و**شرح الإشارات والتنبيهات** للطوسي، و**شرح الإشارات والتنبيهات** للرازي، و**فصوص الحكمة** للفارابي، و**المطارحات** و**التلويحات** للسهروردي، و**القبسات** لمير داماد. مع الإشارة إلى كثرة استفادته من **القبسات**، ونقلِهِ بشكل مطوَّلٍ عنه.

المقالة الثانية في القضاء والقدر. في هذه المقالة استفاد من: **الزوراء** و**شواكل الحور** كلاهما للدواني، و**رسالة في إثبات الباري** لصدر الدين الشيرازي، و**شرح الإشارات والتنبيهات** للطوسي، و**شرح الإشارات والتنبيهات** للرازي، و**إشارات المرام** للبياضي، و**القبسات** لمير داماد، و**رسالة القضاء والقدر** لابن كمال باشا، و**شرح المقاصد** للتفتازاني، و**الملل والنحل** للشهرستاني، و**الإرشاد** للجويني، و**المطالب العالية** للرازي، و**فصول البدائع** للفناري، و**قصد السبيل** و**مسلك السداد** كلاهما لإبراهيم الكوراني، و**شفاء العليل** لابن القيم، وغيرها.

المقالة الثالثة في صحة التكليف. مصادره في هذه المقالة كالتالي: **السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور** لتاج الدين السبكي، و**تبصرة الأدلة** للنسفي، و**لسان الخواص** للقزويني، و**التلويحات** للسهروردي، و**أجوبة المسائل النصيرية** للطوسي، و**أبكار الأفكار** للآمدي، و**عين الأعيان** لشمس الدين الفناري، و**قواعد العقائد** للغزالي، و**الفتوحات المكية** لابن عربي وغيرها.

٥. محتوى الكتاب والعلاقة المنهجية بين مسائله[١٠٠]

لا يحوي كتاب اللمعة على جميع مسائل علم الكلام، ولا نجد فيه التقسيم المعهود في الكتب الكلامية عند المتأخرين (الأمور العامة، الإلهيات، النبوات، السمعيات)، بل اقتصر الحلبي على بعض المسائل الرئيسة في علم الكلام، فجاء محتوى اللمعة بهذه الطريقة: مقدمة، وثلاث مقالات رئيسة؛ ذكر في المقدمة أقسام الموجودات. وخصص المقالة الأولى لمسألة حدوث العالم، مرجِّحًا في ذلك رأي مير باقر الداماد في الحدوث الدهري. وتناول في المقالة الثانية مسألة القضاء والقدر، ومسألة المؤثر في الفعل الصادر من العبد باختياره ظاهرًا. أما المقالة الثالثة فقد خصصها لصحة التكليف وحقيقته. وختم الكتاب بذكر بعض الشبه الواردة على التكليف واختلاف العلماء في الإجابة عليها. ولعلَّ السؤال الأبرز هو ما السبب الذي جعل الحلبي يقتصر على هذه المسائل الثلاث دون غيرها من المسائل الكلامية والفلسفية؟

يذكر لنا الحلبي أسباب اقتصاره على هذه المسائل الثلاث بقوله: «وإنما اقتصرتُ على هذه المسائل الثلاث؛ لأنَّها من أمِّهات أصول الدين، لا يستغني عن تحقيقها طالبُ حقِّ اليقين».[١٠١] ولا شكَّ في أهمية هذه المسائل، وأنها من أمهات مسائل علم الكلام، ولكن هل هناك سببٌ آخر لم يشر إليه المؤلف؟ أو هل هناك علاقة منهجية بين هذه المسائل؟

بعيدًا عن السياق التاريخي أو الأحوال السياسية والاجتماعية التي ربما كانت الدافع للحلبي في تأليف هذا الكتاب فإني أرى أنَّ اقتصار المؤلف على هذه المسائل الثلاث فحسب، وذِكرَهُ إياها بهذا الترتيب يأتي في المقام الأول من طبيعة ترابط هذه المسائل بعضها ببعض بشكل وثيق؛ بل يمكن القول إنَّ هذه المسائل يبتني بعضها على بعض. وسأحاول فيما يلي إيجاد هذه المنهجية والصلة العلمية بين هذه المسائل، وبيان كيفية هذا الربط فيما بينها.

---

[١٠٠] لمزيد من التفاصيل انظر: إبراهيم الحلبي المداري وكتابه اللمعة لمنذر شيخ حسن، ص ١٢٣-١٢٨.

[١٠١] اللمعة لإبراهيم الحلبي، المكتبة السليمانية، راغب باشا، رقم: ٢٢٦٩، ٢و.

يرى الرازي أنَّ مسألة الجبر والقدر ومسألة إثبات الصانع والقدم والحدوث شيءٌ واحدٌ؛[١٠٢] حيث يربط بين المسألتين من خلال الإمكان، وهو أنَّ كلَّ ممكنٍ محتاجٌ إلى غيره، والعالَم وأفعال العباد في هذا سواء، فدلَّ أنَّ أفعال العباد هي بقضاء الله وقدره. ولكنَّ كلام الرازي أدى به إلى القول بالجبر المتوسط، وقد قبِلَ ذلك انتصارًا لإثبات الصانع تعالى. والراجح أنه لا إشكال عند الرازي في القول بالجبر المتوسط،[١٠٣] حتى إنه صرَّح بذلك في المباحث المشرقية قائلًا: «فثبت بهذا أن أفعال العباد بقضاء الله وقدره، وأن الإنسان مضطرٌ في اختياره، وأنه ليس في الوجود إلا الجبر».[١٠٤] كما أنه فنَّد الاعتراضَ اللازمَ من القول بالجبر بنفي المسؤولية عن العبد وإبطال اختياره بقوله: «وأما حديث القدرة فوجوب الفعل لا يمنع كونَه مقدورًا؛ لأن وجوب الفعل معلولُ وجوب القدرة، والمعلول لا ينافي العلة؛ بل الفعل متى كان وجوبه لا لأجل القدرة فحينئذ يستحيل أن يكون مقدورًا بالقدرة».[١٠٥]

أمَّا المؤلف فلمَّا كان يرى حدوثَ العالم بعد العدم، ويرى أنَّ كلَّ شيءٍ بقضاء الله وقدره، وفي مسألة التكليف يُصوِّبُ الكسبَ ويتخذُ موقفًا وسطًا بين الجبرية والقدرية: كان لزامًا عليه أن يناقش هذه المسائل الثلاث بالترتيب المذكور؛ ليبين أنَّ القول بالحدوث لا يستلزم الجبر كما بيَّنَ الرازي، وأنَّ القول بوجود قدرةٍ مؤثرة للعبد في صدور أفعاله الحادثة منه لا يتناقض مع مفهوم القضاء والقدر، وأنَّ القول بصحة تكليف العبيد لا يتناقض مع علمه وقدرته تعالى الأزليتين.

فلمَّا كانت مسألة حدوث العالم ومسألة الجبر والقدر تعود في الأصل إلى شيءٍ واحدٍ كما بيَّن الإمام الرازي، وكان لمفهوم القضاء والقدر صلةٌ وثيقةٌ بأفعال العباد وبيان الخالق لها، وصلة ذلك بمسؤولية العبد وصحة التكليف:

---

[١٠٢] انظر: المباحث المشرقية للرازي، ٥١٨/٢؛ المطالب العالية للرازي، ١٦/٩-١٧.

[١٠٣] غالب الظن أنَّ الرازي في هذه المسألة يتابع الأشعري -في القول المشهور عنه- بالقول بالجبر المتوسط، أي أنَّ أفعال العباد هي باختياره وليس مجبورًا عليها، أما نفس الاختيار فهو مجبورٌ فيه لأن العبد لا يوجد شيئًا، وهذا الجبر لا يستلزم الجبر في الأفعال. لمزيد من التفاصيل انظر: إبراهيم الحلبي المداري وكتابه اللمعة لمنذر شيخ حسن، ص ١٨٩-١٩٥.

[١٠٤] المباحث المشرقية للرازي، ٥١٧/٢.

[١٠٥] المباحث المشرقية للرازي، ٥١٩/٢.

لم يكن بدٌّ من مناقشة هذه المسائل معًا؛ إذ لا يمكن الفصل بينهما؛ لابتناء القول في صحة التكليف ومسؤولية العبد على بيان المؤثر في الأفعال الصادرة من العباد، وصلةِ هذه المسألة بمسألة الكسب، وصلةِ هاتين المسألتين -أي صحة التكليف ومسألة الكسب- بمفهوم القضاء والقدر؛ إذ كلُّ شيءٍ إنما يوجد بقضاء الله وقدره، وصلةِ مسألة القدر والجبر بحدوث العالم؛ لذا تناولَ الحلبي هذه المسائل بهذا الترتيب والمنهجية الدقيقة، فقدرته على ربط المسائل ببعضها وتقديمها في صورة إجمالية محكمة، مع تفصيل للأقوال يدلُّ على علوِّ كعبه في هذا الفن، وتضلعه في هذه العلوم.

بدأ الحلبي كتابه اللمعة بمقدمة في أنواع الوجود؛ ليمهد بذلك لمسألة حدوث العالم التي تناولها في المقالة الأولى مرجحًا في ذلك رأي مير باقر الداماد في الحدوث الدهري للعالم، بمعنى أنَّ العالم وجد بعد العدم دفعةً واحدةً في الدهر؛ إذ يرفض رأي المتكلمين بالحدوث الزماني للعالم، كما لا يكتفي بقول الفلاسفة المشائين بالحدوث الذاتي فقط للعالم؛ بل يصر على أنَّ العالم مسبوقٌ بالعدم. وفي المقالة الثانية تعرَّض لمسألة القضاء والقدر، مرجحًا أيضًا رأي مير باقر الداماد، ولا غرابة في ذلك؛ إذ المؤلف يدرك على وجه الدقة ارتباط المسألتين، ولمَّا رضي القولَ بالحدوث الدهري رجَّحَ تعريف الداماد في القضاء والقدر.

فتعريف مير باقر الداماد للقضاء والقدر وتأويله لهما جاء متوافقًا ومتماهيًا مع نظريته في الحدوث الدهري، فلمَّا قال بالحدوث الدهري للعالم الذي هو وجود كل ما سواه تعالى بعد العدم دفعةً واحدةً في الدهر، عرَّفَ القضاء بما يتوافق مع هذه النظرية فقال: «القضاء هو نسبة فاعلية الله تعالى حسب علمه وعنايته إلى هذا العالم»، وبيَّن أنَّ وجود العالم المَقضي من حيث شخصيته الكلية متأخرٌ عن القضاء العلمي تأخرًا ذاتيًا وتأخرًا دهريًا. وبهذا تظهر لنا العلاقة الوثيقة بين نظرية الحدوث الدهري وبين تعريف القضاء والقدر عند مير باقر الداماد، والتي تابعه المؤلف فيها حرفًا بحرف. وبهذا تظهر لنا منطقية هذا السرد ومنهجية هذا الترتيب الذي اتبعه المؤلف.

بعد ذلك تكلم الحلبي في مسألة المؤثر في الفعل الصادر من العبد باختياره ظاهرًا، وأكَّدَ أنَّ رأي الأشعري والجويني على التحقيق هو: أنَّ المؤثرَ في فعل العبد قدرتُه التابعة لمشيئته إنْ وافقتها المشيئة القديمة، وإلا فلا. وهو وإن لم يصرح برأيه في هذه المسألة إلا أنه يميل لرأي الأشعري والجويني على التحقيق الذي ذكره. وهنا تظهر لنا كذلك منهجية الربط والعلاقة الوثيقة بين مسألة حدوث العالم ومفهوم القضاء والقدر وبين المؤثر في الفعل الصادر من العبد؛ إذ ذكرنا أعلاه كلام الرازي بأن العمدة في المسألتين هي الإمكان، وكلُّ ممكن يحتاج لمرجح، فالعالم ممكنٌ يحتاج لمرجحٍ هو الصانع تعالى، وهذا هو طريق إثبات الصانع، وأفعال العباد ممكنة محتاجة لمؤثر هو الله تعالى، أي أن الفعل الصادر من العبد ليست بتأثير قدرة العبد. أما إذا رفضنا هذه المقدمة وقلنا بتأثير قدرة العبد فسيتعذر علينا إثبات الصانع.

أما الحلبي فلأنه يقول بحدوث العالم بعد العدم ويرى صحة الاستدلال بإمكان الممكنات على إثبات وجود الله تعالى، وهو في نفس الوقت لا يرتضي القول بالجبر تناول هذه المسألة بالبحث والتمحيص وأطال في بيان أنَّ المؤثرَ في فعل العبد قدرتُه التابعة لمشيئته إنْ وافقتها المشيئة القديمة وإلا فلا، وأكَّد أن هذا هو قول الأشعري والجويني على التحقيق. وبهذا تظهر لنا مرة أخرى دقة عقلية المؤلف المنهجية وصحة هذا الترتيب في تناوله للمسائل.

وفي المقالة الثالثة والأخيرة من اللمعة تعرَّض المؤلف لماهية التكليف وصحته ووقوعه وإمكانه، كما تعرَّض لبعض الشبه الواردة على صحة التكليف وقام بتفنيدها. والعلاقةُ المنهجية بين هذه المسألة ومسألة المؤثر في الفعل الصادر من العبد هي أنَّ صحة التكليف تبتني على صدور الفعل بقدرته؛ لأنَّ القول بعدم تأثير قدرة العبد يؤدي إلى القول بالجبر وبالتالي لا يصح التكليف ولا المسؤولية ولا الثواب والعقاب. والمؤلف لفطنته لهذا الترابط والصلة الوثيقة بين المسألتين، ولرغبته في التأكيد على أن مفهوم القضاء والقدر لا يتناقض مع القول بتأثير قدرة العبد، وتأكيدًا منه على دحض الجبر

وصحة القول بالتكليف مع القول بحدوث العالم ذكر عقِبَ مسألة المؤثر في الفعل الصادر من العبد ماهيةَ التكليف وصحته ووقوعه، وأنهى الكتاب بالجواب عن بعض الشبه الواردة على التكليف.

وهكذا نرى أصالة الفكرة الباعثة للمؤلف على تأليف كتاب اللمعة، وأصالة العقلية الموجودة عند الحلبي، القادرة على الرؤية الكلية للمسائل، والخوض في أدق التفاصيل وربط كل ذلك ببعضه بشكل دقيق ومختصر، بعيدٍ عن التطويل والحشو الزائد. كما يتبين لنا سبب اقتصاره على هذه المسائل الثلاث وترتيبه إياها بهذه الطريقة، وهو إن دلَّ على شيءٍ فإنما يدل على مكانة الحلبي العلمية، وعلى أصالة كتاب اللمعة وأنه ليس عملًا تقليديًا على الإطلاق.

٦. أهمية الكتاب ومكانته بين المصنفات

ذكرنا سابقًا أنَّ الحلبي تناول في كتابه اللمعة ثلاث مسائل رئيسة هي أمهات مسائل أصول الدين، ولأهمية هذه المسائل لا يخلو كتابٌ في علم الكلام من هذه المواضيع، حتى إن كثيرًا من الكتب والرسائل قد أَفردت إحدى هذه المواضيع بالبحث والتمحيص. ولا ريب في أهمية هذه المسائل؛ لأنها من أبرز المواضيع التي تحدد طبيعة العلاقة بين الخالق تعالى وبين العالم، فضلًا عن كون مسألة أفعال العباد والتكليف لها صلة وثيقة بتحديد الإطار العام للفكر الإسلامي، ومدى تأثير العوامل السياسية في ترجيح إحدى الأقوال على غيرها. كما أن لهذه المسائل صلة وثيقة بباقي العلوم الإسلامية وعلى رأسها التصوف وأصول الفقه؛ لذا نجد اهتمامًا كبيرًا من قبل العلماء بهذه المسائل بحثًا وتأليفًا وتدقيقًا.

ولاعتماد المتكلمين "دليل الحدوث" في إثبات وجود الباري جل وعلا فقد أَلَّف كثيرٌ من العلماء رسائل وكتب مستقلة في إثبات وجود الله تعالى وتعرضوا فيها لمسألة الحدوث والقدم، وعنَوَنوا لرسائلهم هذه بأسماء من قبيل: رسالة في إثبات الواجب، رسالة في إثبات وجود الله، رسالة الإمكان،

رسالة في حدوث العالم.[١٠٦] كما تذكر لنا بعض الدراسات والإحصاءات عشرات الرسائل المستقلة التي تناولت مسألة الإرادة والقضاء والقدر في العهد العثماني تحت مسميات عدة، مثل: خلق أفعال العباد، القضاء والقدر، الكسب، الاستطاعة، القدرة، الجبر، الاختيار، الحسن والقبح، الأصلح، والإرادة الجزئية عند من يرجح المذهب الماتريدي.[١٠٧] ومن بين جميع الكتب والرسائل في علم الكلام عمومًا وفي هذه المسائل على وجه الخصوص ما هي ميزة هذا الكتاب؟ وما هو الجديد الذي قدمه الحلبي؟ وهل هناك أصالة في هذا العمل أم هو تكرارٌ للآراء السابقة؟ سنبين هاهنا بعضًا من هذه الأجوبة وبذلك يتبين لنا الدافع وراء هذه الدراسة.

لعلّ أبرز ما يميز الحلبي وكتابه **اللمعة** هو منهجه القائم على المزج بين الفلسفة وعلم الكلام والتصوف؛ إذ لاطلاع الحلبي العميق على هذه العلوم يدرك نقاط الضعف والإشكالات في كل علمٍ بما يتعلق بهذه المسائل، فحاول بسعة اطلاعه على التراث المكتوب في هذه العلوم أن يجمع بين الأقوال في هذه المسائل، متفاديًا بذلك انتقادات كلِّ طرفٍ للآخر. ففي مسألة حدوث العالم لا يرتضي رأي المتكلمين بالحدوث الزماني للعالم ويرى فيها قصورًا عن تحليل حقيقة المسألة، وهو مع ميله لرأي الحكماء المشّائين إلا أنه لا يكتفي بقولهم بالحدوث الذاتي للعالم، ويرى أن العالم حادثٌ وجد بعد العدم، وذلك انتصارًا للنصوص الشرعية، وتأكيدًا لتفرده تعالى بالقدم. فالحلبي لإدراكه وجود بعض الإشكالات في كلا المذهبين لم يرتض كلا الرأيين؛ بل رجح رأي مير باقر الداماد بالحدوث الدهري للعالم، وهذه النظرية حسب مير باقر الداماد تقدم حلًّا وسطًا لإحدى أعقد مسائل الفكر الإسلامي، والحلبي يتابعه في ذلك، ويحاول تأويل الأقوال الأخرى بشكلٍ لا يخرج معه أحدٌ عن دائرة الإيمان.

---

[١٠٦] انظر: Terzioğlu, "Osmanlı Döneminde Öne Çıkan İsbât-ı Vâcib Risâleleri", s. 59-71. رصدت الكاتبة في هذه المقالة الرسائل المكتوبة في العهد العثماني فقط في مسألة "إثبات الواجب" وأحصت ما يزيد على ٤٥ رسالة.

[١٠٧] انظر: Özdinç, "Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risaleleri", s. 187, 192-201.

ومما يؤكد طريقته هذه في المزج أنَّ تقسيمَه في مقدمة الكتاب للجوهر والعرض جاء على طريقة الفلاسفة بشكل عام، لكنه ليس على طريقة الفلاسفة بالكامل؛ بل هو على طريقة التحقيق بين منهج المتكلمين والفلاسفة. وهذا لا يتأتى إلا ممن تملك زمام العلمين وتمكَّنَ فيهما غاية التمكن، مما يعكس أهمية الكتاب بين كتب علم الكلام والفلسفة.

تكمن أهمية الكتاب كذلك في أنه جمع خلاصة أقوال العلماء السابقين له في المسائل التي تناولها بالبحث والتمحيص، سواءٌ كانوا على منهج المتكلمين، أو الفلاسفة أو منهج المحققين المحاولين الجمع بين الطريقين، كما قرَّر الأقوال وعرضها بشكل دقيق ومتين، ساعده على ذلك تضلعه في علم الهندسة والرياضيات، وكونه جاء في فترة زمنية متأخرة أتاحت له فرصة الاطلاع على أمهات الكتب في هذه المسائل، فجاء الكتابُ كثير النقل، دقيق العبارة، واضعًا النقاط على الحروف. حتى إن بإمكاننا القول بأن المؤلف اتبع منهجًا تحقيقيًا مزج فيه بين طريقة المتكلمين والفلاسفة بطريقة علمية رصينة. أما أسلوبُه فقد كان موجزًا غاية الإيجاز بعيدًا عن الحشو والتطويل؛ لكنه يفي بالمقصود ولا يخلُ بالمطلوب، فعبارة الكتاب دقيقةٌ موجزة؛ لذا جاء الكتاب صغير الحجم صعب العبارة.

٧. الأعمال السابقة

٧.١. نشر الإمام محمد زاهد الكوثري

نُشر هذا الكتاب سابقًا بتصحيح وتعليق الإمام محمد زاهد الكوثري سنة ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م في مطبعة الأنوار على يد السيد عزت العطار الحسيني الذي نَشرَ الكتاب ووقف على طبعه وراجعَ أصله. ثم أعيد طبع الكتاب دون أي زيادة أو تصحيح على الطبعة الأولى في المكتبة الأزهرية للتراث عام ٢٠٠٦، ومكتبة البصائر عام ٢٠٠٨. كتب الكوثري في بداية هذا النشر ترجمة مختصرة لحياة المؤلف، كما صنع فهرسًا لمحتويات الكتاب، وقبل ذلك نجد تقديمًا لعزت العطار الحسيني تحدَّثَ فيها عن أهمية هذا الكتاب ومؤلفه وموضوعه.

اتسمت تعليقات الكوثري في نشره لكتاب اللمعة بالدقة والعمق، وكانت بين تلخيصٍ لبعض المباحث، أو توضيح لبعض الأمور المبهمة، أو زيادة فائدة، كما أحال على عدة مصادر قيمة ومهمة في الباب.

أهم الملاحظات على نشر الكوثري:

١- لم يتعرض الكوثري للنسخ الخطية التي اعتمدها في نشره للمعة، ولم يذكر شيئًا عن مواصفات المخطوط الذي نشره، فضلًا عن خلوِّ نشره عن فروق النسخ؛ كلُّ هذا يرجح لدينا أن الكوثري اعتمد على نسخة خطية واحدة فقط. علمًا أنا توصلنا إلى اثنتين وعشرين نسخة للكتاب، منها نسخةٌ عليها تعليقاتٌ بخط المؤلف، ونسخة أخرى نسخت من نسخة تلميذ المؤلف.

٢- لم ينقل الكوثري منهوات المؤلف وتعليقات تلامذته الموجودة بكثرة على هوامش نسخ اللمعة، ولم يشر لها على الإطلاق، مما يؤكد عدم اطلاع الكوثري على معظم نسخ الكتاب.

٣- وضع الكوثري فهرسًا لمباحث الكتاب جعله في مقدمة الكتاب؛ لكن المتن المنشور خلا عن التبويب والعناوين والتفقير.

٤- أكثر الحلبي من الاقتباسات في اللمعة، وقد صرَّح ببعض هذه المصادر وأغفل ذكر الكثير منها، والكوثري في نشره لم يتعرض لمصادر هذه الاقتباسات، ولم يشر إلى بدايتها أو نهايتها.

٥- تفرد نشر الكوثري بكثير من الفروق عن جميع النسخ، مما يرجح أن الكوثري قام بتصحيح الكتاب اعتمادًا على رأيه فيما هو الصواب بغض النظر عما هو موجود في النسخة الخطية.[١٠٨]

٢.٧. نشر ناصر الحسيني

نجد نشرًا آخر للمعة قام به ناصر الحسيني عام ١٩٩٧م ضمن رسالته للدكتوراة التي حصل عليها من قسم الفلسفة الإسلامية بكلية الإلهيات بجامعة أنقرة،

---

[١٠٨] رمزنا لنسخة الكوثري بـ"ن" وللاطلاع على هذه الفروق يُنظر قسم التحقيق، كما ذكرنا أمثلة تفصيلية عن هذه الاختلافات في أطروحتنا للدكتوراة، انظر: ص ٣-٦.

قسم الباحث أطروحته إلى مقدمة وثلاثة أقسام، خصص المقدمةَ لحياة المؤلف ومؤلفاته والتعريف بالكتاب، والقسم الأول ترجم فيه اللمعة إلى اللغة التركية، والقسم الثاني نشر فيه متن اللمعة باللغة العربية، أما القسم الثالث والأخير فخصصه لتحليل مسائل اللمعة.[١٠٩] ولنا ملاحظات عديدة على هذا العمل نذكر بعضًا منها:

جاء تعريفه بالمؤلف وحياته مختصرًا جدًا لم يزد فيه على ما ذكره المرادي في سلك الدرر، وخلا من أيّ سردٍ لتأثيره العلمي أو تلامذته أو مناصبه العلمية.[١١٠] كما جاء تعريفه بمؤلفات الحلبي ناقصًا فقد ذكر اثني عشر كتابًا فقط للمؤلف مع ذكر بعض نسخها الخطية، علمًا أنا توصلنا لواحد وعشرين مؤلَّفًا للحلبي. رجَّح ناصر الحسيني تسمية كتاب اللمعة بـ"رسالة الحدوث والقدم" لورودها بهذا الاسم في نسخة مكتبة أنقرة ملي، علمًا أنَّ معظم النسخ الخطية وكتب التراجم قد نسبت الكتاب للمؤلف تحت اسم اللمعة. ذكرَ المؤلف خمس نسخٍ خطية لكتاب اللمعة بالإضافة إلى نشر الكوثري، ومن بين النسخ التي ذكرها نسخة راغب باشا ٢٢٦٩ التي نجد عليها خط الحلبي نفسه وتصحيحاته وتصويباته؛ لكن ناصر الحسيني في أطروحته أهمل هذه النسخة واعتمد في عمله على نسخة مكتبة أنقرة رقم: ٤/٤٤١ فقط وقابلها مع نشر الكوثري.[١١١]

خلا نشرُ ناصر الحسيني للمعة في أطروحته سواءٌ الترجمة التركية أو المتن العربي من العناوين الفرعية، واكتفى بالعناوين التي ذكرها الحلبي فقط، كما أهمل بعضًا من المنهوات والتعليقات الموجودة في هوامش النسخ، وأهمل كذلك معظم تعليقات الكوثري في نشره، وخلا كذلك نشره من شرحٍ لغريب الكلمات أو للمسائل الصعبة والدقيقة، وكذلك لم يترجم للأعلام. وكذلك خلا هذا العمل من فهرس لمباحث الكتاب. إلا أنه ذكر مصادرَ معظم الاقتباسات الموجودة في الكتاب.

---

[١٠٩] Hüseyni, *İbrahim el-Halebi ve Âlemin Menşei Meselesi*.

[١١٠] انظر: Hüseyni, *İbrahim el-Halebi*, s. 2-4.

[١١١] انظر: Hüseyni, *İbrahim el-Halebi*, s. 8-11.

بناءً على ما ذكرنا من ملاحظات على الأعمال الموجودة على كتاب اللمعة للحلبي، من عدم الاعتماد على نسخٍ جيدة في نشر الكتاب، فضلًا عن عدم تحقيق الكتاب تحقيقًا علميًا، وأيضًا النقص وعدم الدقة في الحديث عن حياة الحلبي ومؤلفاته فقد ارتأينا تحقيق الكتاب حسب قواعد التحقيق العلمي. كما حاولنا إعطاء صورة دقيقة عن حياة الحلبي ورصد مؤلفاته ونسخها الخطية.

٨. نسخ الكتاب

بعد بحثٍ طويل في مكتبات المخطوطات حول العالم وفي تركيا خاصة توصلت إلى ثلاث وعشرين نسخة للمعة، عاينت إحدى وعشرين نسخة منها، ولم أتمكن من الوصول لنسختين، وقد اعتمدت في التحقيق على ثلاث نسخ، بالإضافة إلى أني قابلت المتن مع النسخة التي نشرها الكوثري. تفاصيل النسخ هي كالآتي:

٨.١. النسخ المعتمدة في التحقيق

٨.١.١. نسخة المكتبة السليمانية، راغب باشا، رقم: ٢٢٦٩. ورمزها "ر".

على الرغم من أنَّ متن الكتاب ليس بخط المؤلف؛ إلا أنَّ الكثير من التصحيحات والتعليقات على حواشي هذه النسخة بخط المؤلف الذي ميزناه وتأكدنا منه من خلال القرائن التي تشير إلى خطه في مؤلفاته الأخرى. هناك حواشٍ وتعليقات بخطٍ يشبه خط المتن. وغالبُ الظن أنَّ الحلبي أملاها على أحدهم ثم نظر فيها وصحَّحَ وزاد ومسح، كما وجدنا ذلك في أكثر رسائله.

تتألف هذه النسخة من ٧٨ ورقة، في كل ورقة ٢٣ سطرًا. كتبت هذه النسخة بخط النسخ كما جعلت العناوين الرئيسة باللون الأحمر، لا نجد في حرد المتن تاريخ النسخ. في صفحة الظهرية نجد عنوان الرسالة بهذا الشكل: «اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف لإبراهيم الحلبي، عفي عنه» مع الإشارة إلى أن عبارة: «لإبراهيم الحلبي عفي عنه» هي بخط المؤلف، مما يقطع الشك بصحة نسبة هذه الرسالة. الرسومات والصور

موجودة في هذه النسخة، ولكونها مسودة المؤلف نجد فيها الكثير من الشطب والمسح طال أحيانًا ورقة كاملة.

٨.١.٢. نسخة مكتبة بلدية إستانبول، معلم جودت، رقم: ٣٠٦. ورمزها "ب".

تتألف هذه النسخة من ٤٠ ورقة، في كل ورقة ٢٧ سطرًا، عدا الورقتين الأولى والثانية ففيهما ٢٤ سطرًا. كتبت هذه النسخة بخط التعليق إلا أن الورقة الأولى منها أقرب لخط النسخ. وجعلت عناوين الفصول والمسائل باللون الأحمر. وهي على شكل مجلد، وغلافها الخارجي مهترئ قليلًا. لا يوجد في حرد المتن تاريخ النسخ. على الغلاف الخارجي لهذه النسخة نجد عبارة: «هذا كتابٌ في الكلام للعلامة إبراهيم الحلبي المشهور بأستاذ راغب باشا رحمة الله عليهما».

في الأوراق الأولى قبل متن اللمعة نجد بعض الفوائد والتعليقات والأجوبة على مسائل فقهية وغيرها. كما أن هناك تعليقات وفوائد ونكت علمية تنتهي بـ"حلبي"، وغالب الظن أنها فوائد سمعت من المؤلف أو أخذت من إحدى مؤلفاته وكتبت في بداية هذه النسخة؛ إذ وجدنا هذه الفوائد والتعليقات بتمامها في نسخ أخرى.

نجد أيضًا رسالتين للمؤلف، وهما **رسالة في الحمصة**، و**رسالة في مسألة الجذر الأصم**. ثم في صفحة الظهرية نجد عنوان الكتاب مكتوبًا بخط كبير نسبيًا على هذا الشكل: «كتاب اللمعة في الحدوث والقدم والوجود إبراهيم الحلبي المشهور بأستاذ راغب باشا وله تصنيفات كثيرة في الحساب والهيئة والهندسة وغير ذلك». تحت العنوان مباشرة هناك إجازة من المؤلف لتلميذه محمود أفندي الطربزوني الريزهي، منقولة من خط المؤلف. بعد الإجازة نجد فائدة لتلميذ المؤلف محمود بن علي الريزي، ثم ينقل لنا تلميذه معلومات عن تاريخ ولادة المؤلف، وكذلك بعض أسانيد المؤلف.

تتميز هذه النسخة بقلة أخطائها ودقتها بشكل عام، كما نجد أن الرسوم والصور الموجودة في هذه النسخة رسمت بشكل واضح ودقيق والعناوين فيها بالخط الأحمر، بالإضافة لكثرةِ المنهوات التي تتوافق مع تعليقات النسخة "ر"،

وضبطِ الكلمات المشكلة في مواضع كثيرة منها، ولا عجب في ذلك؛ إذ يغلب على ظننا أن هذه النسخة نسخت من نسخة تلميذ المؤلف محمود أفندي الريزي؛ لوجود إجازة من المؤلف لتلميذه محمود نقلت من خط المؤلف، كذلك الفوائد والتعليقات المنسوبة لتلميذ المؤلف محمود الريزي نقلت من خط يده. في نهاية النسخة أيضًا هناك فوائد وتعليقات بعضها تنتهي بـ"حلبي"، وبعضها موقعة باسم محمود الريزي.

٣.١.٨. نسخة جامعة إستانبول، مكتبة الآثار النادرة، رقم: ٣٨١٠. ورمزها "ط".

تتألف هذه النسخة من ٨١ ورقة، في كل ورقة ١٧ سطرًا. وتقع ضمن مجلد فاخر. كتبت هذه النسخة بخط التعليق الواضح، وجعلت عناوين الفصول والمسائل باللون الأحمر. المتن في هذه الورقة فقط ضمن إطار مُذهَّب. أما في باقي الورقات فالمتن ضمن إطار باللون الأحمر.

يعود تاريخ الفراغ من نسخ هذه النسخة لسنة ١١٨٠هـ، وناسخها هو درويش السيد يحيى، نص قيد الفراغ هو كالآتي: «تمت الرسالة اللطيفة عن يد الفقير درويش السيد يحيى بن المفتي عبد الله الخطيب بجامع ابن الحكيم غازي علي باشا[١١٢] في اليوم العاشر من شهر ذي القعدة الشريفة لسنة ثمانين ومائة وألف، اللّهم حرم لحم كاتبه وقارئه وناظره ومؤلفه قطب الواصلين زخر المحققين سيدنا إبراهيم الحلبي حياك الله على النار آمين آمين». وهذا يعني أنها نسخت في حياة المؤلف، والذي يؤكد ذلك أنا نجد تحت اسم المؤلف في صفحة الظهرية عبارة «سلمه الله تعالى». مما يؤكد أنها نسخت في حياة المؤلف.

في صفحة الوقاية نجد عبارة «لمعة في الحدوث والقدم لإبراهيم الحلبي»، ثم في ظهر هذه الورقة نجد فهرسًا لمحتويات الكتاب وعناوينه الرئيسة ورقم ورودها في المخطوط. أما في صفحة الظهرية فنجد العنوان بهذا الشكل: «لمعة لإبراهيم الحلبي الحنفي سلمه الله تعالى»، وفوق العنوان نجد:

---

[١١٢] جامع في منطقة قوجا مصطفى باشا بإستانبول. انظر: Çobanoğlu, "Hekimoğlu Ali Paşa Külliyesi", s. 169-173.

«هو المشهور بأستاذ راغب باشا غير صاحب الملتقى». ثم نجد بعد ذلك العديد من التملكات.

تتميز هذه النسخة بكثرة المنهوات والتعليقات على حواشيها، وتتوافق مع تعليقات النسختين "ر" و"ب"، لكن الرسومات الموجودة في موضعين من الكتاب غير موجودة في هذه النسخة. بعد مقابلة هذه النسخة تبين لي الشبه الكبير بينها وبين النسخة «ر»، والتطابق شبه الكامل في الحواشي والتعليقات، مما يغلب على الظن أنها نسخت عنها.

٨.١.٤. نسخة مطبعة الأنوار، نشر محمد زاهد الكوثري. ورمزها "ن"

ذكرنا تفاصيل هذا النشر في مبحث "الأعمال السابقة" فلا نعيده هاهنا. وقد قمت إكمالًا للفائدة بمقابلة المتن الذي اعتمدنا في تحقيقه على ثلاث نسخ خطية مع هذه النسخة أيضًا، كما أضفتُ إلى الحاشية كافة تعليقات الكوثري التي قيَّدها في نشره ورمزتُ لها بـ"ز".

٨.٢. النسخ الأخرى

عثرت على عشرين نسخة أخرى لكتاب اللمعة، تمكنت من معاينة ثماني عشرة نسخة منها، ولم أتمكن من الوصول لنسختين، قابلت أجزاء من هذه النسخ للوقوف على جودتها؛ إلا أنه تبين لي أنها دون ما اخترته من النسخ الخطية أو قريبة منها من حيث الجودة، فضلًا أن اعتمادي على نسخةٍ عليها خطُّ المؤلِف نفسِه سهَّل عملية الترجيح بين النسخ إلى حدٍّ بعيد. على الرغم أني لم أعتمد على هذه النسخ لكنني لم أهملها على الإطلاق؛ بل رجعت إليها فيما استشكل عليَّ في بعض المواطن، بالإضافة إلى أني دوَّنت بعض التعليقات المفيدة من هامش بعض هذه النسخ.[١١٣] ودونك المعلومات حول هذه النُّسخ الخطية مرتبةً حسب تاريخ النَّسخ:

---

[١١٣] لمزيد من التفاصيل حول النسخ الخطية للمعة انظر: إبراهيم الحلبي المداري وكتابه اللمعة لمنذر شيخ حسن، ص ١١٠-١٢٠.

	اسم المكتبة والمجموعة والرقم	اسم الكتاب	عدد الأوراق	الناسخ	تاريخ النسخ	الخط	ملاحظات
١	مكتبة دار الكتب المصرية، مجاميع تيمور، ٢١٥		٥٨، (١٢٩-٢٤١)	إسماعيل عطار المشتهر بجما	١١٩١هـ	النسخ	يوجد آثار للرطوبة تصعب القراءة.
٢	مكتبة طوبقابي، خزينة، ١٧٥	كتاب اللمعة	٥٤، (١ظ-٥٤و)	أحمد سعيد ابن السيد أبو بكر أفندي	١١٩٤هـ	لتعليق	يوجد العديد من المنهوات والتعليقات
٣	المكتبة السليمانية، حالَتْ أفندي، ٥٤٢		١٥٥، (١ظ-١٥٥و)	محمود المعروف بناجي	١٢١٣هـ	النسخ	يندر وجود المنهوات والتعليقات
٤	مكتبة طوبقابي، أمَانَتْ خَزِينَه سِى، ٨٥٨		٦٠، ١ظ-٦٠ظ	مصطفى بن محمد صادق القريمي	١٢٢١هـ	النسخ	خطها جميل، وفيها العديد من المنهوات والتعليقات
٥	المكتبة السليمانية، أسعد أفندي، ٣٥٨٠	اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف	٥٤، (٦٧ظ-١٢٠ظ)		١٢٤٠هـ	النسخ	يوجد العديد من المنهوات والتعليقات
٦	جامعة إستانبول، مكتبة الآثار النادرة، ٨٠٢	اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف	٥٥، (١ظ-٥٥ظ)	عبد الرحمن بن حمزة بن إبراهيم	١٢٤٠هـ	النسخ	يوجد العديد من المنهوات والتعليقات
٧	مكتبة مِلّتْ، علي أميري، ١٤٣٨	اللمعة في الحدوث والقضاء والقدر وتحقيق التكليف	٤٣، (٢٩و-٧١و)	مصطفى نظيف	١٢٤٢هـ	لتعليق	فيها آثار رطوبة غير مؤثرة وتخلو من التعليقات تمامًا
٨	المكتبة السليمانية، راغب باشا، ٧٦٩	رسالة متعلقة بأفعال العباد	٥٩، (١ظ-٥٩ظ)			النسخ	المنهوات والتعليقات قليلة.
٩	جامعة إستانبول، مكتبة الآثار النادرة، ٧٧٢	اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف	٧٤، (١ظ-٧٤ظ)			النسخ	يندر وجود المنهوات والتعليقات
١٠	جامعة إستانبول، مكتبة الآثار النادرة، ٢٤٩٥	اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف	٧٣، (١ظ-٧٣ظ)			النسخ	يوجد العديد من المنهوات والتعليقات
١١	جامعة إستانبول، مكتبة الآثار النادرة، ٢٨٣٧		٥٧، (١ظ-٥٧ظ)	محمد بن إبراهيم		النسخ	المنهوات والتعليقات قليلة
١٢	مكتبة دار الكتب المصرية، عقائد تيمور، ٤٢٦	اللمعة في بيان الاختلاف في الأقوال في القضاء والقدر وبيان الحق من الباطل في الأقوال	١٥٧، (١-١٥٧)			النسخ	فيها آثار رطوبة وعفونة تمنع قراءة رؤوس الصفحات، فيها العديد من التعليقات
١٣	المكتبة السليمانية، حسن حسني باشا، ٦١٩	لمعة لإبراهيم الحلبي	٥٨، (٣٤ظ-٩١و)	محمد الشاكر		لتعليق	بعض التعليقات تنتهي باسم تلميذ المؤلف إسماعيل أرزرومي.

١٤	المكتبة السليمانية، أسعد أفندي، ٣٧٤٨	رسالة في علم الحكمة	٦٠، (١٤٥ظ-٢٠٤و)			الرقعة	فيها القليل من التعليقات
١٥	المكتبة السليمانية، فاتح، ٥٣٩٣	اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف	٥٤، (٦٦ظ-١١٩و)			التعليق	يندر وجود المنهوات والتعليقات
١٦	المكتبة السليمانية، حفيد أفندي، ٤٤٧	اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف	٧٥، (٨٧و-١٦١و)			التعليق	يندر وجود المنهوات والتعليقات
١٧	المكتبة السليمانية، قَصِيدَجي زاده، ٦٧٩	لمعة في بيان حدوث العالم والقضاء والقدر وتكليف العبد لا جبر ولا قدر	٤٠، (١ظ-٤٠ظ)			النسخ	يوجد العديد من المنهوات والتعليقات بعضها بالفارسية
١٨	مكتبة ملي، أنقرة، ٤/٤٤١	رسالة الحدوث والقدم	٦٢، (٦٧ظ-١٢٩ظ)			النسخ	يوجد العديد من المنهوات والتعليقات
١٩	مكتبة عارف حكمت، المدينة المنورة، ٢٤٠/٢٤٤						لم أتمكن من معاينة هذه النسخة
٢٠	نسخة المكتبة الأزهرية، القاهرة، ٤٧٣٩٢ [٣٥٨٠]						لم أتمكن من معاينة هذه النسخة

المنهج المتبع في التحقيق

اعتمدنا مبدئيًا في تحقيق كتاب اللمعة على أسس مركز البحوث الإسلامية (İSAM) في التحقيق،[114] كما راعينا قواعد الإملاء المعاصرة عند كتابة المتن، ويمكن تلخيص أهم الأعمال التي قمنا بها فيما يلي:

قمنا بالتحقيق اعتمادًا على ثلاث نسخ خطية بالإضافة إلى نسخة مطبعة الأنوار التي نشرها الكوثري، والذي دفعنا لإضافة نشر الكوثري إلى المقابلة هو تسليط الضوء على الفارق بين نسخة المؤلف التي صححها وعليها تصويباته وتعليقاته بخطه، ونسخة الكوثري، لا سيما أنه غلب على ظننا أنَّ الكوثري قد قام بتصحيح النسخة التي نشرها بناءً على ما رآه صوابًا دون التقيد بالنص المخطوط أو الإشارة إلى أماكن تصرفه، علمًا أن الكوثري لا يشير في نشره إلى النسخة التي اعتمدها في نشر اللمعة.

اعتمدنا في الترقيم على نسخة راغب باشا، رقم: ٢٢٦٩ والتي رمزنا لها بـ"ر". وفي هذه النسخة هناك ورقة -وجه وظهر- غير مرقمة بين الورقتين ٣١ و٣٢، وقد تركنا الترقيم على حاله دون تصحيح وأشرنا لذلك في الحاشية. كما أنَّ الورقة ٤٣و، والورقة ٤٦و مشطوبتان بالكامل، وقد ذكرنا أرقام هاتين الورقتين كذلك وأشرنا في الحاشية أنهما مشطوبتان بالكامل.

وقد أضفنا جميع المنهوات والتعليقات والفوائد الموجودة في هوامش النسخ المعتمدة إلى التحقيق، مع الإشارة إلى أنًا لم نميِّز بين بعض التعليقات المكتوبة بخط المؤلف في النسخة "ر" وبين غيرها، وإن كانت إحدى التعليقات موجودة في النسخ الثلاث المعتمدة إلا أنَّ كلمة «منه» موجودة في إحدى النسخ فقط أثبتنا كلمة «منه» دون الإشارة إلى أنها وردت في نسخة واحدة فقط.

---

١١٤ انظر: *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*.

أضفنا كذلك بعض التعليقات المفيدة من النسخ غير المعتمدة في التحقيق، مثل: نسخة ملي (أنقرة) ٤٤١/٤، ونسخة حسن حسني باشا ٦١٩، ونسخة طوبقابى، خزينة ١٧٥، ونسخة راغب باشا ٧٦٩. وتتبعنا هذه التعليقات والفوائد بذكر مصادرها إن كانت اقتباسًا، أو شرحها إن كان فيها غموض، أو التنبيه على ما فيها من نكت وفوائد. وإتمامًا للفائدة فقد أضفنا إلى هذا العمل جميع التعليقات التي ذكرها الكوثري في هامش نشره للمعة، ورمزنا لها بالرمز "ز"، وتتبعنا كذلك تعليقات الكوثري بذكر مصادر الاقتباسات التي أوردها، والتنبيه على بعض النقاط الهامة. وكان الباعث لنا في إضافة تعليقات الكوثري ما وجدنا فيها من أهمية وتحرير لبعض المسائل الهامة في الكتاب. جعلنا رقم الهامش في المتن المحقق بين قوسين إن كانت التعليقة من منهوات المؤلف، وجعلنا في الهامش «منه»، و«ز» بشكل غامق زيادةً في البيان.

قمنا كذلك بذكر مصادر الاقتباسات الكثيرة التي استفاد منها الحلبي، وبيَّنَّا مبدأ الاقتباس ومنتهاه، كما قارنَّا هذه الاقتباسات مع متن اللمعة وأثبتنا ما رأيناه صوابًا، وأشرنا إلى الفروقات في الهامش. وإذا كان الأصل المقتَبَسُ منه قد استفاد من كتابٍ آخر واقتبس منه أشرنا لذاك المصدر أيضًا. ركزنا بشكل كبير على ضبط الكتاب وتفقيره بما يساعد على فهم الكتاب؛ إذ عبارة الكتاب دقيقة جدًّا، فحاولنا من خلال علامات الترقيم والتفقير وإضافة الأرقام عند التشقيق توضيحَ ما أُغلق من المسائل؛ ليسهل على القارئ فهم الكتاب وتحليل العبارة. كما أضفنا عناوين فرعية لتوضيح المسائل وجعلناها بين قوسين معقوفين [ ].

تضمَّنَ الكتاب العديد من التقسيمات، مثلما نجد في مقدمة الكتاب من تقسيم لأنواع الموجود الخارجي، وصور النسبة بين أقسام الحدوث والقدم ومواد هذه النسب وألقابها وأحوالها، فحتى تتوضح هذه التقسيمات لدى القارئ قمنا بإدراج جميع هذه التقسيمات في جداول وأشكال تفصيلية. كما أعددنا أشكال ومشجرات لتقسيم المؤلف والمتكلمين والحكماء للموجود الخارجي، وبهذا يصير من السهل مقارنة تقسيم المؤلف بتقسيمات الحكماء والمتكلمين.

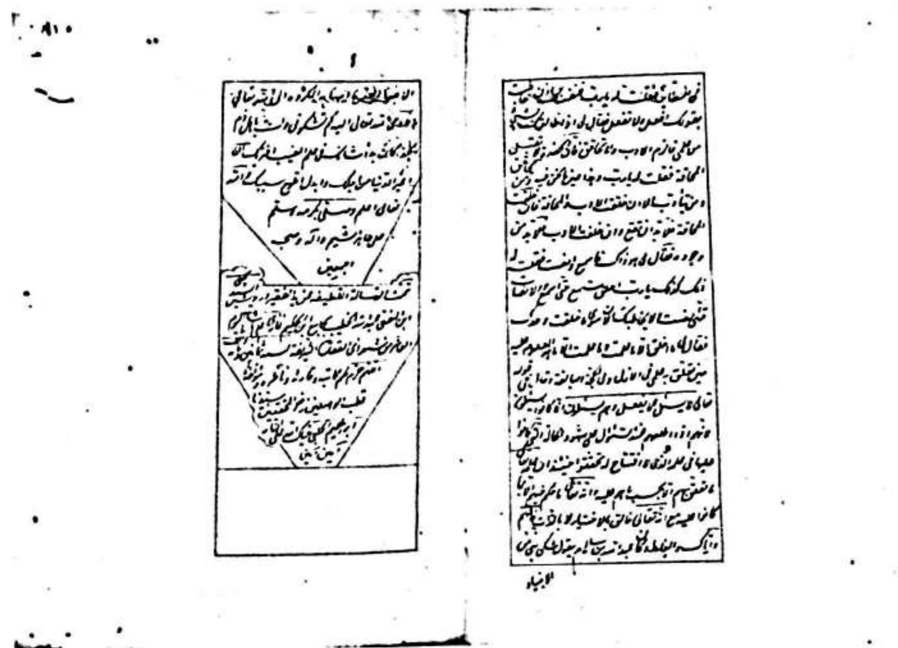
وصار بهذا مجموع الجداول والأشكال اثني عشر جدولًا وشكلًا، كما قمنا بإكمال الرموز التي استعملها المؤلف في الصور والجداول التي أوردها وجعلِها بين معقوفتين تسهيلًا للقارئ وإعانة له على فهم الكتاب.

قمنا أيضًا بذكر ترجمة ببليوغرافية للأعلام واستثنينا المشاهير منهم، مع شرحٍ لغريب المفردات، وأسماء الكتب والأماكن عند ورودها في المتن أول مرة، وجعلنا في نهاية الكتاب كشافات تفصيلية، وفهرسًا للمصادر والمراجع العربية وغير العربية.

صورة اللوحتين الأولى والأخيرة من نسخة راغب باشا، رقم: ٢٢٦٩.

صورة اللوحتين الأولى والأخيرة من نسخة بلدية إستانبول، معلم جودت، رقم: ٣٠٦.





صورة اللوحتين الأولى والأخيرة من نسخة جامعة إستانبول،
مكتبة الآثار النادرة، رقم: ٣٨١٠.

مصادر ومراجع الدراسة

▪ أبجد العلوم؛
أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن ابن لطف الله البخاري القِنَّوجي (ت. ١٣٠٧هـ/١٨٩٠م).
دار ابن حزم، بيروت ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

▪ إبراهيم الحلبي المَداري وكتابه "اللمعة" [أطروحة دكتوراة]؛
منذر شيخ حسن.
معهد العلوم الاجتماعية بجامعة مرمرة، إستانبول ٢٠٢٢.

▪ ابن عابدين وأثره في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالقانون؛
محمد عبد اللطيف صالح الفرفور.
دار البشائر، دمشق ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

▪ الأعلام؛
خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي (ت. ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م).
دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م.

▪ إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء؛
محمد راغب بن محمود بن هاشم الطباخ الحلبي (ت. ١٣٧٠هـ/١٩٥١م).
نقحه ووقف على طباعته: محمد كمال، دار القلم العربي، حلب ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

▪ أعيان دمشق في القرن الثالث عشر ونصف القرن الرابع عشر = روض البشر؛
محمد جميل الشطي.
دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

▪ ألفية السَّنَد؛
محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت. ١٢٠٥هـ/١٧٩٠م).
تحقيق وتعليق: محمد بن عزوز، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، دار ابن حزم، بيروت ١٤٢٧هـ.

▪ **تاريخ جودت؛**
أحمد جودت باشا (ت. ١٣١٢هـ/١٨٩٥م).
تعريب: عبد القادر أفندي الدنا، تحقيق: عبد اللطيف بن محمد الحميد، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

▪ **تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار؛**
عبد الرحمن بن حسن الجبرتي (ت. ١٢٣٧هـ/١٨٢٢م).
دار الجيل، بيروت ١٩٧٨م.

▪ **تحفة الأخيار على الدر المختار [مخطوط]؛**
إبراهيم بن مصطفى بن إبراهيم الحلبي المداري (ت. ١١٩٠هـ/١٧٧٦م).
المكتبة الأزهرية، رقم: ٢٧٦٥.
مكتبة آقْ شَهِير، رقم: ٢٠٦.
مكتبة دار الكتب الظاهرية، رقم: ١١١٣٧.
مكتبة سراي بوسنة، الغازي خسرو بك، رقم: ٣٢٧٠.
مكتبة قيصري، راشد أفندي، رقم: ٢٦٤٢٦.
مكتبة كوتاهيا، زيتون أُوغْلُو، رقم: ١٣٩.

▪ **ترجمهء سير الحلبي؛**
مترجم سيد أحمد عاصم (ت. ١٢٣٥هـ/١٨١٩م).
مطبعة الحاج محمد علي باشا، ١٢٤٨هـ.

▪ **تسفيه الغبي في تنزيه ابن عربي؛**
إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحلبي (ت. ٩٥٦هـ/١٥٤٩م).
دار المعارج للنشر والتوزيع، القاهرة ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

▪ **ثَبَتُ الأمير الكبير؛**
أبو عبد الله محمد بن محمد السنباوي المالكي المعروف بالأمير الكبير (ت. ١٢٣٢هـ/١٨١٧م).
تحقيق: محمد إبراهيم الحسين، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

▪ **حاشية ابن عابدين = رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار؛**
ابن عابدين محمد أمين بن عمر (ت. ١٢٥٢هـ/١٨٣٦م).
دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوّض، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

▪ **حاشية على شرح العقائد الصوفية** [مخطوط]؛
إبراهيم بن مصطفى بن إبراهيم الحلبي المداري (ت. ١١٩٠هـ/١٧٧٦م).
المكتبة السليمانية، راغب باشا، رقم: ٢٢١٥.

▪ **الحاوي في علم الحساب** [مخطوط]؛
شهاب الدين أحمد بن الهائم (ت. ٨١٥هـ/١٤١٢م).
المكتبة السليمانية، يَازْمَا بَاغِشْلَار، رقم: ١٣٤٧.

▪ **حديقة الرياحين في طبقات مشايخنا المسندين** [مخطوط]؛
هبة الله محمد بن محمد التاجي (ت. ١٢٢٤هـ/١٨٠٩م).
المكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم: ٢١٩٦.

▪ **حلية أهل الفضل والكمال باتصال الأسانيد بكُمَّل الرجال**؛
أبو الفداء إسماعيل بن محمد العجلوني الدمشقي (ت. ١١٦٢هـ/١٧٤٩م).
تحقيق محمد إبراهيم الحسين، دار الفتح للدراسات والنشر، عمّان ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

▪ **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**؛
عبد الرزاق بن حسن بن إبراهيم البيطار الميداني الدمشقي (ت. ١٣٣٥هـ/١٩١٦م).
حققه ونسقه وعلق عليه: حفيده محمد بهجة البيطار، دار صادر، بيروت ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

▪ **خزانة التراث–فهرس مخطوطات** (برنامج قاعدة بيانات)؛
مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.

▪ **الدُّرُّ الفريد الجامع لمتفرقات الأسانيد**؛
عبد الواسع بن يحيى الواسعي (ت. ١٣٧٩هـ/١٩٦٠م).
مطبعة حجازي، القاهرة ١٣٥٧هـ.

▪ **دوحة المشايخ مع ذيل**؛
مُسْتَقِيم زاده سليمان سعد الدين أفندي (ت. ١٢٠٢هـ/١٧٨٨م).
چَاغْرِى يَايِنْلَارِى، إستانبول ١٩٧٨.

▪ **ذيل حديقة الوزرا** (وَرْدِ مُطَرَّا)؛
أحمد جاويد (ت. ١٢١٨هـ/١٨٠٣م).
D. Robischon, Freiburg, 1969.

▪ رسالة في أدب المفتي؛
أبو الفيض محمد فقهي العيني الحنفي (ت. ١١٤٧هـ/١٧٣٥م).
تحقيق: عثمان شاهين، نشريات وقف الديانة التركي، مركز البحوث الإسلامية (إسام)، إستانبول ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م.

▪ زبدة الأصول مع حواشي المصنف عليها؛
بهاء الدين محمد بن حسين العاملي (ت. ١٠٣١هـ/١٦٢٢م).
السيد علي جبار الكلباغي الماسوله، انتشارات دار البشير، مطبعة شريعت، قم ١٤٢٥هـ.

▪ الزوراء من الحكمة الزهراء؛
جلال الدين محمد بن أسعد بن محمد الدواني الصديقي (ت. ٩٠٨هـ/١٥٠٢م).
المكتبة السليمانية، حالت أفندي، رقم: ٣١٠.

▪ سبحة المرجان في آثار هندستان؛
غلام علي آزاد الحسيني الواسطي البلكرامي (ت. ١٢٢٠هـ/١٧٨٥م).
تقديم وتحقيق: محمد سعيد الطريحي، دار الرافدين، بيروت، بغداد ٢٠١٥م.

▪ السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة؛
محمد بن عبد الله بن حميد النجدي ثم المكي (ت. ١٢٩٥هـ/١٨٧٨م).
حققه وقدم له وعلق عليه: بكر بن عبد الله أبو زيد، عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

▪ سفينة الرؤسا [مخطوط]؛
أحمد بن إبراهيم رسمي (ت. ١١٩٧هـ/١٧٨٣م).
المكتبة السليمانية، رئيس الكُتّاب، رقم: ٦٣٩.

▪ سفينة الراغب ودفينة المطالب؛
محمد الراغب راغب باشا (ت. ١١٧٦هـ/١٧٦٣م).
دار الطباعة العامرة، بولاق، القاهرة ١٢٥٥هـ.

▪ سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر؛
أبو الفضل محمد خليل بن علي بن محمد بن محمد مراد الحسيني (ت. ١٢٠٦هـ/١٧٩١م).
دار البشائر الإسلامية، دار ابن حزم، بيروت ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

▪ **سلك النظام لجواهر الكلام [مخطوط]؛**

إبراهيم بن مصطفى بن إبراهيم الحلبي المداري (ت. ١١٩٠هـ/١٧٧٦م).
المكتبة السليمانية، يَازْمَا بَاغِشْلَار، رقم: ٢٠٤٢.

▪ **شرح ضروب الأشكال الأربعة = شرح الأبيات الثلاثة في استحضار ضروب الأشكال الأربعة = المنظومة القياسية [مخطوط]؛**

إبراهيم بن مصطفى بن إبراهيم الحلبي المداري (ت. ١١٩٠هـ/١٧٧٦م).
مكتبة مَانِيسَا، رقم: ٩٩٣.

▪ **شرح المنظومة الياسمينية في علم الجبر والمقابلة [مخطوط]؛**

شهاب الدين أحمد بن الهائم (ت. ٨١٥هـ/١٤١٢م).
المكتبة السليمانية، لاله لي، رقم: ٢١٣٤.

▪ **العبادلة؛**

أبو بكر محيي الدين محمد بن علي ابن عربي الحاتمي (ت. ٦٣٨هـ/١٢٤٠م).
تحقيق وتعليق وتقديم: عبد القادر أحمد عطا، مكتبة القاهرة، مصر ١٩٦٩م.

▪ **العِقْد الفريد في اتصال الأسانيد [مخطوط]؛**

هبة الله محمد بن محمد التاجي (ت. ١٢٢٤هـ/١٨٠٩م).
مكتبة الحرم المكي، رقم: ٧٩٨.

▪ **عقود اللآلي في الأسانيد العوالي = ثَبَتُ ابن عابدين؛**

ابن عابدين محمد أمين بن عمر (ت. ١٢٥٢هـ/١٨٣٦م).
تحقيق: محمد بن إبراهيم الحسين، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

▪ **علماء دمشق وأعيانها في القرن الثالث عشر الهجري؛**

محمد مطيع الحافظ ونزار أباظة.
دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

▪ **علماء دمشق وأعيانها في القرن الثاني عشر الهجري؛**

محمد مطيع الحافظ ونزار أباظة.
دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

▪ **الغربال في الحساب [مخطوط]؛**

إبراهيم بن مصطفى بن إبراهيم الحلبي المداري (ت. ١١٩٠هـ/١٧٧٦م).
المكتبة السليمانية، يَازْمَا بَاغِشْلَار، رقم: ٢٠٦٠.

- **فهارس مخطوطات المكتبة الوطنية، مكتبة الأسد؛**
المكتبة الشاملة، د. ن، د. ت.

- **فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات؛**
عبد الحي محمد عبد الحي بن عبد الكبير الحسني الكتاني
(ت. ١٣٨٢هـ/١٩٦٢م).
تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٢م.

- **فهرس المخطوطات العربية في جامعة برنستون؛**
تعريب وتحقيق: محمد عايش.
سقيفة الصفا العلمية، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

- **فهرس مكتبة شيخ الإسلام أحمد عارف حكمت بالمدينة المنورة؛**
د. ن، د. ت.

- **الفوائد المخصصة بأحكام كي الحِمِّصَة** (ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين)؛
ابن عابدين محمد أمين بن عمر (ت. ١٢٥٢هـ/١٨٣٦م).
شركت صحافيهٔ عثمانيه مطبعه‌سي، چَنْبَرلِي طَاش ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م.

- **قاموس الأعلام** (تاريخ وجغرافيا لغاتنى وتعبير اصحله كافهٔ أسماء خاصه‌يى جامعدر)؛
شمس الدين سامي (ت. ١٣٢٢هـ/١٩٠٤م).
مهران مطبعه‌سى، إستانبول ١٣٠٦.

- **قرة عيون الأخيار = تكملة رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار؛**
محمد علاء الدين أفندي (ت. ١٣٠٦هـ/١٨٨٩م).
دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوَّض، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

- **قرة عيون الأخيار = تكملة رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار؛**
محمد علاء الدين أفندي (ت. ١٣٠٦هـ/١٨٨٩م).
مطبعة بولاق، القاهرة ١٢٩٩هـ.

- **لآلئ المحار في تخريج مصادر ابن عابدين في حاشيته رد المحتار؛**
لؤي بن عبد الرؤوف الخليلي الحنفي.
دار الفتح للدراسات والنشر، عمان ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

▪ **لطائف المنة في فوائد خَدَمَة السنة (المسمى ثَبَتُ الغزي)؛**

أبو المعالي شمس الدين محمد بن عبد الرحمن الغزي (ت. ١١٦٧هـ/١٧٥٤م).

ضبط نصه وعلق عليه: أبو يحيى عبد الله الكندري، دار غراس، الكويت ١٤٢٦هـ.

▪ **لغز الزبدة [مخطوط]؛**

بهاء الدين محمد بن حسين العاملي (ت. ١٠٣١هـ/١٦٢٢م).

المكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم: ٣٤٢٠.

المكتبة السليمانية، لالا إسماعيل، رقم: ٧٥٠.

▪ **اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد؛**

إبراهيم بن مصطفى الحلبي المذاري (ت. ١١٩٠هـ/١٧٧٦م).

صحَّحَ الكتاب وعلَّق حواشيه: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، نشره ووقف على طبعه وراجع أصله: السيد عزت العطار الحسيني، مطبعة الأنوار، القاهرة ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م.

▪ **اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف [مخطوط]؛**

إبراهيم بن مصطفى بن إبراهيم الحلبي المداري (ت. ١١٩٠هـ/١٧٧٦م).

جامعة إستانبول، مكتبة الآثار النادرة، رقم: ٧٧٢.

جامعة إستانبول، مكتبة الآثار النادرة، رقم: ٨٠٢.

جامعة إستانبول، مكتبة الآثار النادرة، رقم: ٢٤٩٥.

مكتبة بلدية إستانبول، أتاتورك، معلم جودت، رقم: ٣٠٦.

مكتبة دار الكتب المصرية، عقائد تيمور، رقم: ٤٢٦.

المكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم: ٣٥٨٠.

المكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم: ٣٧٤٨.

المكتبة السليمانية، حفيد أفندي، رقم: ٤٤٧.

المكتبة السليمانية، راغب باشا، رقم: ٢٢٦٩.

المكتبة السليمانية، راغب باشا، رقم: ٧٦٩.

المكتبة السليمانية، فاتح، رقم: ٥٣٩٣.

المكتبة السليمانية، قَصِيدَجِي زاده، رقم: ٦٧٩.

مكتبة مِلّتْ، علي أميري، رقم: ١٤٣٨.

▪ **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات؛**
فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
انتشارات بيدار. د. ت.

▪ **مجلة النصاب في النسب والكنى والألقاب [مخطوط]؛**
سليمان سعد الدين بن عبد الرحمن المعروف بـ مُسْتَقِيم زاده
(ت. ١٢٠٢هـ/١٧٨٨م).
المكتبة السليمانية، حَالَتْ أفندي، رقم: ٦٢٨.

▪ **مختصر الثبت المسمى منار الإسعاد في طرق الإسناد.**
محمد راغب الطباخ الحلبي (ت. ١٣٧٠هـ/١٩٥١م).
ضمن **الأنوار الجلية في مختصر الأثبات الحلبية** لمحمد راغب بن محمود بن الشيخ هاشم الطبَّاخ (ت. ١٣٧٠هـ/١٩٥١م).
تحقيق: عبد الستار أبو غدة، ومحمد إبراهيم الحسين، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

▪ **المربي الكابلي فيمن روى عن الشمس البابلي؛**
محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت. ١٢٠٥هـ/١٧٩٠م).
تحقيق: محمد بن ناصر العجمي، دار الصديق، دمشق ١٤٢٥هـ.

▪ **المطالب العالية من العلم الإلهيّ؛**
فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

▪ **معجم التاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)؛**
علي الرضا قَرَهْ بُلُوط، أحمد طُورَان قَرَهْ بُلُوط.
دار العقبة، قيصري، د. ت.

▪ **معجم شيوخ الإسلام في العهد العثماني؛**
أحمد صدقي علي شقيرات.
عالم الكتب الحديث، إربد ٢٠١٤.

▪ **معجم المؤلفين؛**
عمر رضا كحالة (ت. ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م).
مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي، بيروت. د.ت.

- **المعجم المختص**؛
محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت. ١٢٠٥هـ/١٧٩٠م).
اعتنى به وقابل أصوله: نظام محمد صالح يعقوبي، ومحمد بن ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

- **"المقدمة"**؛
السيد علي جبار الكلباغي الماسوله.
ضمن **زبدة الأصول** لبهاء الدين محمد بن حسين العاملي (ت. ١٠٣١هـ/١٦٢٢م) انتشارات دار البشير، مطبعة شريعت، قم، ١٤٢٥هـ، ٧-٥٥.

- **"المقدمة"**؛
محمد زاهد بن الحسن الكوثري.
ضمن **اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد** لإبراهيم الحلبي المذاري (ت. ١١٩٠هـ/١٧٧٦م)، نشره ووقف على طبعه وراجع أصله: السيد عزت العطار الحسيني، مطبعة الأنوار، القاهرة، ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م، ٢-٥.

- **من أعلام المحدثين بالحرمين الشريفين الإمام عبد الله بن سالم البصري المكي**؛
العربي الدائز الفرياطي.
دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

- **منتخبات التواريخ لدمشق**؛
محمد أديب آل تقي الدين الحصني.
قدم له: كمال سليمان الصليبي، منشورات دار الآفاق، بيروت ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

- **منحة الخالق بهامش البحر الرائق شرح كنز الدقائق**؛
ابن عابدين محمد أمين بن عمر (ت. ١٢٥٢هـ/١٨٣٦م).
دار الكتاب الإسلامي، د. ت.

- **النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل**؛
محمد كمال الدين بن محمد الغزي العامري (ت. ١٢١٤هـ/١٧٩٩م).
تحقيق وجمع: محمد مطيع الحافظ، نزار أباظة، دار الفكر، دمشق ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

▪ نعمة الذريعة في نصرة الشريعة؛
إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحلبي (ت. ٩٥٦هـ/١٥٤٩م).
دار المسير، الرياض ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

▪ هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين؛
إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت. ١٣٣٩هـ/١٩٢٠م).
وكالة المعارف الجليلة، إستانبول، دار إحياء التراث العربي بيروت ١٩٥١م.

▪ الورد الأنسي والوارد القدسي في ترجمة العارف عبد الغني النابلسي؛
كمال الدين محمد بن محمد شريف بن عبد الرحمن العامري الغزي (ت. ١٢١٤هـ/١٧٩٩م).
اعتنى به وعلق عليه أحمد فريد المزيدي، كتاب ناشرون، بيروت ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م.

المصادر والمراجع غير العربية للدراسة

Akkuş, Süleyman, *Osmanlı Alimi İbrahim Halebî el-Mizârî'ye Göre İnsan Fiilleri*, İstanbul: Değişim Yayınları, 2009.

Altunsu, Abdülkadir, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.

Aydıner, Mesut, "Râgıb Paşa", *DİA*, 2007, XXXIV, 403-406.

Aytekin, Arif, "Demenhûrî", *DİA*, 1994, IX, 149-150.

BOA.,AE.SMHD.I., 226/18003-1,2,3.

Cici, Recep, "Kûrânî", *DİA*, 2002, XXVI, 426-427.

Çelebi, İlyas, "Vefk", *DİA*, 2012, XLII, 605-607.

Çobanoğlu, Ahmet Vefa, "Hekimoğlu Ali Paşa Külliyesi", *DİA*, 1998, XVII, 169-173.

Fazlıoğlu, İhsan, "İbnü'l-Hâim", *DİA*, 2000, XXI, 62-65.

Fazlıoğlu, İhsan, "Mustafa Sıdkı", *DİA*, 2020, XXXI, 356-357.

Gömbeyaz, Kadir, "Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrâhim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi", *Bilimname*, 38 (2019), s. 57-81.

Hüseyni, Nasir, *İbrahim el-Halebi ve Âlemin Menşei Meselesi* (doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1997.

İpşirli, Mehmet, "Vassâf Abdullah Efendi", *DİA*, 2012, XLII, 559-560.

İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu, haz. Okan Kadir Yılmaz, İstanbul – Ankara: İSAM Yayınları – TDV Yayınları, 2020.

K. Arpaguş, Hatice, "Mâtürîdîlik ve Osmanlı'da İrâde-i Cüz'iyye Yorumu", *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın v.dğr., İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019, s. 243-262.

Kaçalin, Mustafa S., "Mütercim Âsım Efendi", *DİA*, 2006, XXXII, 200-202.

Okumuş, Ömer, "Âmilî, Bahâeddin", *DİA*, 1991, III, 60-61.

Özdinç, Rıdvan, "Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risaleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, XIV/27 (2016), s. 185-202.

Özen, Şükrü, "Teftâzânî", *DİA*, 2011, XL, 299-308.

Râşid, Rüşdî, "Klasik İslamî Kültürde Metafizik ve Matematik: İbn Sînâ ve Halefleri", *Klasik Avrupalı Modernitenin İcadı*, ed. Bekir S. Gür, Ankara: Kadim Yayınları, 2005, s. 255-280.

Râşid, Rüşdî, "Matematik", *DİA*, 2003, XXVIII, 129-137.

Terzioğlu, Hülya, "Osmanlı Döneminde Öne Çıkan İsbât-ı Vâcib Risâleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, XIV/27 (2016), s. 53-73.

Uzun, Mustafa İsmet, "Siyer ve Megāzî", *DİA*, 2009, XXXVII, 324-326.

Vassâf, Osmanzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş – Ali Yılmaz, I-V, İstanbul: Kitabevi, 2006.

Yönlüer, Fatma Sena, *Mehmet Hazmi Tura* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010.

اللمعة

في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف

إبراهيم بن مصطفى الحلبي المَداري
(ت. ١١٩٠هـ/ ١٧٧٦م)

تحقيق

د. منذر شيخ حسن

[ديباجة الكتاب]

/ بسم الله الرحمن الرحيم [١ظ]

سبحان من وقفتْ دون سرادق[١] عِزّه الأحمى عقولُ النُّظّار، وتضاءلت تحت شعاع حجاب جلاله الأسمى ثاقباتُ الأفكار، نظمَ[٢] بحكمته عِقْدَ الموجودات أتمَّ نظام، وأحكمَ بقدرته صُنعَ المخلوقات أحسنَ إحكام، قضى بما شاء على وَفْق علمه المحيط الأزلي، وقدَّر ما قضاه بإبداعه الأبدي، جعل إنسانَ عينِ الوجود وجودَ عين الإنسان، وحمَّله أمانةَ التكليف بعد ما علَّمه البيان، والصلاة والسلام على واسطة ذلك النظام، وعلى آله وصحبه لُيوثِ الوغى وهُداةِ الأنام.

أما بعد: فيقول الفقير إبراهيم الحلبي الحنفي، عامله الله بلطفه الجلي والخفي: هذه لُمعةٌ يُهتدَى بها في دياجير الشبهات، مُشتمِلةٌ على مقدِّمةٍ وثلاث مقالات:

فالمقدِّمة: في تقسيمٍ يحصر أنواعَ الوجود على طريق الإجمال؛ ليسهلَ على النفس تفصيلُه الموجبُ لغاية الاستكمال.

والمقالةُ الأولى: في بيان حدوث العالم بعد العدم، وتفرُّد / الواجب [٢و] تعالى بالقدم.

والمقالة الثانية: في تحقيق القضاء والقدر، وأنَّ كلَّ ممكنٍ واقعٌ بمشيئة[٣] خالق القوى والقدر.

---

١ السرادق ما أحاط بالبناء، أو كل ما أحاط بشيء من حائط أو غيره، وتجمع على سرادقات. قال تعالى: ﴿نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ [الكهف ١٨/٢٩]. انظر: لسان العرب لابن منظور «سردق»؛ تاج العروس للزبيدي «سردق».

٢ ن: ونظم.

٣ في هامش ر ب ط: «قيَّدنا بالمشيئة إيماءً إلى ما ستراه من مذهب إمام الحرمين». «منه».

والمقالة الثالثة: في صحَّة تكليف العبيد، وأن لا جبرَ[١] ولا قدر،[٢] كما يزعُمه الجاهل العنيد.

وإنما اقتصرتُ على هذه المسائل الثلاث؛ لأنها من أمَّهات أصول الدين، لا يستغني عن تحقيقها طالبُ حقِّ اليقين، لا جرمَ سلكتُ في بيانها مسلكَ البرهان القاطع، المؤيَّد بلَوَامع الحدْس الساطع، لا يُحتاجُ فيها بعد إعداد المَحَلِّ، إلا إلى تيسير واهب العقل عز وجل، فنبغتْ[٣] بنتَ[٤] فكرٍ تميسُ اختيالًا في حُلل التحقيق، وبَيْضةَ خِدرٍ تتبختر[٥] دلالًا[٦] في حُلى[٧] التدقيق، علتْ قدرًا أن يرفع حجابها كلُّ خاطب، وأنِفتْ كِبرًا أن يكشِف نِقابها غيرُ راغب،[٨] فإنه يُعلي قدرها بعالي همَّته كما هو المأمول، ويُغلي مهرَها بصافي سجيَّته[٩] وليس إلا حسنُ التلقي بالقبول، كيف لا وهو ذو همَّةٍ وقفَ دونها الفلكُ الدَّوَّار، وعَزمةٍ أرهفها[١٠] تقلُّبُ الليل والنهار، أحيى دروسَ العلم أوانَ اندراسها، وجدَّد معالم المجد

---

١ «يشير إلى الكلمة المأثورة عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه وهي قوله: "لا جبر ولا تفويض ولكن الأمر بين بين". يعني أن العبد ليس بمجبور في أفعاله كما يقول الجبرية، ولا هو مستقل كما يُعزى إلى القدرية». «ز». | ورد هذا الجواب عن سيدنا علي حين سئل عن القدر بهذا اللفظ: «قال: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن القدر، قال: سر الله فلا تتكلفه، قال: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن القدر. قال: أما إذا أبيت فإنه أمر بين أمرين لا جبر ولا تفويض». انظر: مناقب الشافعي للبيهقي، ٤١٦/١-٤١٧؛ تاريخ دمشق لابن عساكر، ١٨٢/٥١. وورد الجزء الأول من الحديث فقط في: الشريعة للآجري، ٨٤٤/٢؛ شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي، ٦٩٥/٤؛ الانتصار للسمعاني، ص ١٩.

٢ ن: وأنه لا جبر ولا تفويض.

٣ ن: فنبعت.

٤ تقديرها: نبغتْ هذه المسائل نبوغَ بنتِ فكر، على أنها نائب المفعول المطلق.

٥ ن: تتلألأ.

٦ ن – دلالًا.

٧ مفردها حِلية، ويصحُّ جمعُها على حُلى بالضم، وحِلى بالكسر، والأَوْلَى بالضم مراعاةً لكمال السجع. انظر: الصحاح للجوهري «حلا».

٨ «تورية عن العلامة الوزير محمد راغب باشا الكبير مؤلف سفينة الراغب ودفينة المطالب، وقد شهر المؤلف بـ"أستاذ راغب باشا"». «ز». | في هامش نسخة راغب باشا، رقم: ٧٦٩، (٢و): «وهو الوزير الشهير بين الوزراء براغب محمد باشا، وكان أوانَ تأليف هذه الرسالة رئيسَ الكُتَّاب في الدولة العثمانية في السلطنة المحمودية».

٩ «أي ليس إغلاء مهرها إلا حسن التلقي بالقبول». «ز».

١٠ ن: أرهقها. | الرهفُ: الدقة واللطف، والمُرهَف: الرقيق اللطيف، يقال: أرهفتُ سيفي: أي رققته. انظر: الصحاح للجوهري «رهف»؛ لسان العرب لابن منظور «رهف».

إبَّان انطماسها، إنْ حاول معضلةً توقَّد اشتعالًا ذكاءُ فِطنته، أو زاوَلَ مشكلةً تلألأ صفاءُ مَعينُ قريحته، ما توارتْ الشمسُ بالحجاب إلا خجلًا من أشعَّة أفكاره، ولا تلفَّعت بالسحاب إلا حياءً من لامعاتِ أنظاره، على أنها نغبةٌ[١] مما اسْتَفَضْتُه من تيَّاره، فكنتُ كالمُهدي أحقر التمر / إلى هَجَر،[٢] وومضةٌ[٣] مما اقتبسْتُه من أنواره، فصِرتُ كالمُسْدِي إلى البحر الخِضَمِّ رَذاذَ المطر؛ إذْ هو المُحيي لمَوات فكرتي العليلة، والمُروِّجُ لكساد بضاعتي القليلة؛ بل هي في الحقيقة بضاعتُهُ رُدَّتْ إليه، وصِناعته حَنَّتْ إلى أصلها فمَثُلَتْ بين يديه. لا زال لسانُ كماله مُفصِحًا بسموِّ[٤] مجده، ووارِدُ إفضاله معطِّرَ الآفاق بحمده، ما دامت فضائلُه متعاليةً، وفواضلُه متتالية، وطائرُ سَعده مُغرِّدًا، وبُلبلُ رِفده مُنشدًا. [٢ظ]

وهـــذا دعـــاءٌ لا يُـــردُّ فـإنَّـه دعـــاءٌ لأنـــواع الـبـريـة شـامـل.[٥]

وها أنا[٦] أشرَع مُستمِدًّا من واهب العقول، وأستفيضُ من فيضه الأقدس فأقول:

---

[١] النُّغبةُ بالضم: الجُرعة، وقد يُفتح. انظر: الصحاح للجوهري «نغب»؛ لسان العرب لابن منظور «نغب».

[٢] في المَثَل: كجالب التمر إلى هَجَر. وهَجَر اسم بلد مشهور بالتمر. انظر: لسان العرب لابن منظور «هجر»، «بضع»؛ تاج العروس للزبيدي «بضع»؛ وفي معجم مقاييس اللغة: «"كمُسْتَبْضِع التمر إلى هَجَر" يُضرَب مثلًا لمن يَنقلُ الشيءَ إلى مَن هو أعرَفُ به وأقدر عليه». انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس «بضع».

[٣] وَمَضَ يَمِضُ ومْضًا ووميضًا ووَمَضانًا، أي لَمَعَ، يقال: ومض البرقُ أي لمع لمعانًا خفيفًا. والومضة: اسم مرةٍ من ومض. انظر: الصحاح للجوهري «ومض»؛ لسان العرب لابن منظور «ومض».

[٤] ب: بسمق.

[٥] يقصد بكل هذا المدح والإطراء الصدر الأعظم راغب باشا، الذي كان سبب بقائه في إستانبول.

[٦] هذا خلاف الأفصح؛ إذ الفصيح: ها أنا ذا.

المقدِّمة [في الموجود الخارجي]

اعلم أنَّ الموجودَ الخارجيَّ:[1] إمَّا واجبُ الوجود لذاته،[2] أو ممكنُ الوجود لذاته.

والممكنُ: إن احتاج إلى موضوع -وهو المحلُّ المقوِّم لِما حلَّ فيه- فعرَضٌ، وإلا فجوهر.[3]

[الجوهر]

والجوهر: إن قبِل الإشارة الحسِّيَّة فماديٌّ، وإلا فمجرَّد.

[١. الجوهر المجرد]

والمجرَّد: إما مؤثِّرٌ، أو مُدبِّرٌ، أو لا ولا.[4]

---

[1] لخصت أقوال المؤلف في أقسام الموجود الخارجي بمشجرة مستقلة "الشكل الأول"، في نهاية المقدمة ص ١٠٤. وأتبعته بمشجرة أخرى لأقسام الموجود الخارجي عند الحكماء "الشكل الثاني"، وأيضًا جعلت مشجرة أخرى لأقسام الموجود الخارجي عند المتكلمين "الشكل الثالث".

[2] في هامش نسخة حسن حسني باشا، رقم: ٦١٩، (٣٥و): «وهو القيوم الواحد الحقيقي، الذي لا يتكثر بوجه من الوجوه، لا بحسب أجزاء الماهية كالجنس والفصل، ولا بحسب أجزاء الوجود كالهيولى والصورة، ولا بحسب المقدار كالامتداد، ولا بحسب الجزئيات كالإنسان المنقسم إلى أفراده، ولا بحسب الصفات؛ إذ ليس له صفات زائدٌ عليه. إسماعيل».

[3] في هامش ر ب ط: «قوله: "والممكن إن احتاج" إلى قوله: "وإلا فجوهر" أقول: ما ذكره من تقسيم الممكن إلى جوهر وعرض باعتبار احتياجه إلى مقوم وعدم احتياجه مذهب المتكلمين وطريقة علماء الظاهر، وأما مذهب المحققين من العارفين فالعالم كله عرضٌ ليس شيء منه(١) جوهرًا لاحتياج كل جزء من أجزائه في قيامه إلى قيومية الحق تعالى وتقدس. وقد صرح الشيخ قدس سره في الفتوحات بذلك».(٢) «منه». | (١) ب ط: من؛ (٢) انظر: الفتوحات المكية لابن عربي، ٧١/١، ٢١٤/٦؛ فصوص الحكم لابن عربي، ص ١٢٥-١٢٦.

[4] لا نجد القسم الأخير هذا عند الحكماء.

[١.١. الجوهر المجرد المؤثر]

فالأول: العقول الطوليّة،[١] وهي العقول العشَرة المشهورة، وتأثيرُها بمعنى كونها[٢] شروطًا لتأثير الحق تعالى؛ لما سيأتي من إقامة البرهان على أن لا مؤثِّرَ في الوجود إلا اللهُ تعالى.

[٢.١. الجوهر المجرد المدبر]

والثاني:

- إما مدبِّرٌ للأجرام العلويّة، وهي[٣] النفوس التسعة الفلكيّة،[٤]
- أو مدبرٌ للأجسام[٥] السفليّة؛[٦]
  - فإما لأنواعها وهي المُثُل الأفلاطونية،[٧]
  - أو لأشخاصها؛
- فإما بالتنمية بالقوى الطبيعية، من الجاذبة / والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية المبقيات[٨] للشخص، ومن المولِّدة والمصوِّرة المبقِيَتَين[٩] للنوع، وهي النفس النباتية الموجودة في النبات والحيوان والإنسان، [٣و]

١ بمعنى أن الأول علة للثاني والثاني علة للثالث وهكذا.

٢ «يحاول بهذا أن يجمع بين كلام أهل السنة وكلام الفلاسفة، إلا أن دليل الفلاسفة في إثبات العقول العشرة غير تام، وللبرهان الكوراني المسك المختار في أول صادر عن الواجب بالاختيار يتوسع في بيان هذا الموضوع على مذاق له خاص به من محاولة الجمع بين الفلسفة والكلام والتصوف». «ز». | لم أعثر على هذه الرسالة للكوراني.

٣ «والضمير راجعٌ إلى المدبر، وتأنيثه باعتبار الخبر ومثله ما سيأتي». «ز».

٤ في هامش ر ب ط: «النفوس الفلكية[(١)] قسمان: مجردة ومنطبعة،[(٢)] كما في حواشي العقائد[(٣)] للجلال». | [(١)] ب - الفلكية؛ [(٢)] المنطبعة هي الجسمانية؛ [(٣)] انظر: حاشية الكلنبوي على شرح الدواني على العقائد العضدية، ٢/٢٠؛ الهداية للأبهري، ص ١٥٩-١٦٢.

٥ ن: للأجرام.

٦ ما دون القمر هو الأجسام السفلية (الكون والفساد).

٧ معنى المثل الأفلاطونية: أن هذه الموجودات هي ظلٌّ لصور قديمة موجودة في عالم المثل. وغالب المتكلمين المتأخرين لا يقبلون بها؛ بل يمشون على طريقة أرسطو والمشائين.

٨ ن: المبيقات.

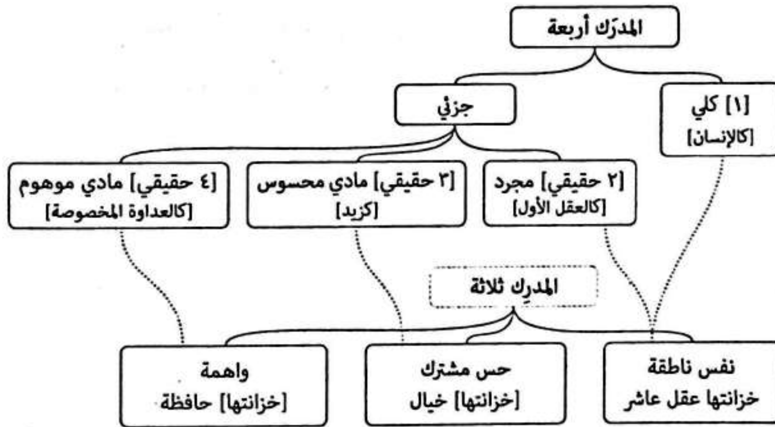
٩ ر ب: المبقيين.

• وإمَّا بالإحساس بالمشاعر العشر[١] والتحريك الاختياري، بقوتَي الشهوة والغضب لجلب النفع ودفع الضر، وهي النفس الحيوانية الموجودة في الحيوان والإنسان،

• وإما بالتكميل بالقوتين النظريةِ والعمليةِ، وهي النفس الناطقة المختصة بالإنسان.[٢]

---

١ الحواس الباطنة خمسة، والظاهرة خمسة. | في هامش نسخة حسن حسني باشا، رقم: ٦١٩، (٣٥ظ): «أي الحواس الظاهرة والباطنة، هذا عند الحكماء؛ لأن المتكلمين لم يثبتوا الحواس الباطنة. وتحقيقه أنَّ المدرَك بفتح الراء أربعةٌ: إما كلي كالإنسان، أو جزئي حقيقي مجرد كالعقل الأول، أو حقيقي مادي محسوس كزيد، أو موهوم كالعداوة المخصوصة. والمدرِكُ بكسرها ثلاثة: النفس الناطقة للأولين ومخزنها العقل العاشر، والحس المشترك للثالث في مقدم البطن الأول من البطون الثابتة في الدماغ وخزانته الخيال خلفه، والوهم قبيل مؤخرة الرابع، ومحفظها الحافظة خلفه في مؤخره. وأما المتخيلة[(١)] فهي في وسط الثاني، فيأخذ من الطرفين فيركب ويفصل فيما أخذه كتركيب إنسان ذي رأسين، أو تفصيله كالإنسان بلا رأس. وهذه صورته:



إسماعيل أرزن الرومي». | [(١)] لمَّا ذكر أربعًا من الحواس الباطنة وهي: الحس المشترك، والخيال، والوهم، والحافظة بقيت المتخيلة؛ لذا فصَّلها بقوله: «وأما المتخيلة...».

٢ الجوهر المجرد عند الحكماء: عقلٌ وهو المؤثر، ونفسٌ وهو المدبر. والنفسُ فلكيةٌ تتعلق بالأفلاك، وإنسانيةٌ تتعلق بالبدن الإنساني. فالمقصود بالنفس عندهم هي النفس الناطقة المجردة الإنسانية والفلكية، أما النفوس النباتية والحيوانية ما عدا الإنسانية فهي داخلةٌ في الجوهر الحالِّ في المادة المسمى بالصورة، فالنفس النباتية والحيوانية هي صور نوعية. لكن المؤلف خرج عن تقسيم الحكماء هاهنا بجعله النفس النباتية والحيوانية جوهرًا مجردًا. لمزيد من التفاصيل انظر: إبراهيم الحلبي المداري وكتابه اللمعة لمنذر شيخ حسن، ص ١٣٤-١٣٥.

[١.٣. الجوهر المجرد غير المؤثر وغير المدبر]

وأما الثالث: فإما خيّرٌ بالذات وهو الملائكة الكَرُوبيُّون،[١] أو شريرٌ بالذات وهو الشياطين، أو مستعدٌّ لهما وهو[٢] الجن.

[٢. الجوهر المادي]

وأما المادي: فإما محلٌّ لجوهرٍ آخر فهيولى،[٣] أو حالٌّ فيه فصورةٌ، أو مركَّبٌ منهما فجسمٌ طبيعي.

[١.٢. الهيولى]

أما الهيولى: فإما أن يكون تواردُ الصور عليها وهي هيولى العناصر، أو تلزمُها صورتُها وهي هيوليات الأفلاك والكواكب.

[٢.٢. الصورة]

وأما الصورةُ: فإما شاملةٌ لجميع الأجسام وهي الصورة الجسمية، أو مختصة بنوع منها وهي الصورة النوعية.

والنوعية: إما أنْ تلزم هيولاها وهي صور الأفلاك والكواكب، أو لا وهي صور العناصر.

[٣.٢. الجسم الطبيعي]

وأما الجسم الطبيعي:

[١] فإما بسيطٌ، بمعنى أنه لا ينقسم إلى أجسامٍ مختلفة الطبائع، التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وإن انقسم إلى أجزاء مختلفة الحقائق

---

١ الملائكة الكَرُوبيون أي الملائكة المقربون. انظر: موسوعة كشاف اصطلاحات العلوم والفنون للتهانوي، ١٦٠٦/٢؛ لسان العرب لابن منظور «كرب»؛ الفائق في غريب الحديث للزمخشري، ١٦٢/٣.

٢ «أي ما لا يكون مؤثرًا فيما سبق ذكره ولا مدبرًا لما مضى شرحه». «ز».

٣ في هامش نسخة حسن حسني باشا، رقم: ٦١٩، (٣٥ظ): «وفيه نظر؛ إذ النفس محل الصور الجوهرية وليست هيولى، إلا أن يقال إن المراد بـ"الحلول" الحلول السَّرَيَاني لا الجواري. إسماعيل أرزن الرومي». | لا يصح هذا الاعتراض؛ لأن الحديث عن الجوهر المادي، والنفسُ جوهرٌ مجردٌ عند الفلاسفة وبعض المتكلمين.

كماء الجرة؛ فإنه بارد رطب، وإذا صُبَّ في كُوزَيْن فكلٌّ منهما أيضًا باردٌ رطبٌ، معَ أنه مؤلَّفٌ من الهيولى، والصورة الجسمية، والصورة النوعية، وهي حقائقُ مختلفةٌ.

[٢] وإما مركَّبٌ ينقسم إليها.

[٢.٣.١. الجسم الطبيعي البسيط]

[٣ظ] / والبسيطُ: إمَّا غير قابل للكون[١] والفساد، أو قابلٌ لهما.

والأولُ:[٢] إما نَيِّرٌ أو لا.

[١] فالنيرُ هو الكوكب، وهو: إما سيَّارٌ أو ثابت. فالأول: هو السبعة السيارة، والثاني: إما مرصود أو لا، والأول: ألفٌ وخمسةٌ وعِشرون كوكبًا،[٣] والثاني لا يعلمه إلا الله تعالى.

[٢] وغير النيِّر: هو الفلك، وهو: إما غير شامل للأرض، وهي أفلاك التداوير الستة لِمَا عدا الشمسَ من السيارة، أو شاملٌ لها، وهو: إما شرقي الحركة، وهو أربعةٌ: الفلك الأعظم ومدير عطارد وجوزهر القمر[٤] ومائله، أو غربيُّها، وهو أربعة عشر:[٥] واحدٌ منها فلك الثوابت، وستةٌ منها ممثِّلات ما عدا القمرَ من السيارة،[٦] وسبعةٌ منها حوامل التداوير الستة، وواحدٌ منها الخارجُ المَرْكَزُ للشمس.[٧]

---

١ ط: لكون.

٢ أي غير القابل للكون والفساد.

٣ «وذلك بالنظر إلى عهد المؤلف». «ز».

٤ كلمة فارسية، وهي «كوزجهر» أي صورة الجوز، وقيل: «كوى جهر» أي صورة الكرة، والأول أصح. وهو الموضعُ الذي يقاطع مدارُ القمر فيه مدار الشمس، وهذه المقاطعة تكون للقمر في موضعين متقابلين يسميان الجوزهرين والعقدتين، وهما عقدتا الرأس والذنب. انظر: **الطراز الأول** لابن معصوم، ١٩٨/٧؛ **معجم المصطلحات العلمية** لفايز الداية، ص ٢٣٥. وقد ذُكرتْ هذه التفاصيل في حاشية السيالكوتي على شرح المواقف، ٧٨/٧.

٥ ن + فلكًا.

٦ ن: السيارات.

٧ «وبسط هذا الموضوع في شرح السيد على تحفة القطب الشيرازي، وكذلك في شرح قاضي زاده على ملخص الجغميني وغيرها من كتب الفن، وللإلمام بأطراف الحديث يكفي ما في شرح المقاصد مما يتعلق بهذا البحث فليراجع. وجوزهر معرب (كوزهر) وهو اسم لعقدتي الرأس والذنب، وهما نقطتا التقاطع لفلكي القمر الممثل والمائل، وله فلكان آخران >

وأما القابل لهما:[١] فإما خفيف يطلب المحيطَ،[٢] أو ثقيلٌ يطلب المركز.

والأول: إما خفيف على الإطلاق، وهو عنصر النار الحاملُ لطبيعتي الحرارة واليبوسة، أو خفيفٌ باعتبار ما تحته، وهو عنصر الهواء الحاملُ لطبيعتي الحرارة والرطوبة.

والثاني: إما ثقيلٌ على الإطلاق، وهو عنصر التراب الحاملُ لطبيعتي البرودة واليبوسة، أو ثقيلٌ باعتبار ما فوقه، وهو عنصر الماء الحاملُ لطبيعتي البرودة والرطوبة.

[٢.٣.٢. الجسم الطبيعي المركب]

وأما المركب: فإما تام أو ناقص. والتام: إما نامٍ أو لا، الثاني: المعدن، والأولُ: إما متحركٌ بالإرادة أو لا، الثاني: النبات، والأول: إما مفكر بالقوة أو لا، الثاني: الحيوان، والأول: الإنسان.

وأما الناقص:[٣] فكالسحاب والمطر والثلج والبرَد والضباب والطل والصقيع، الناشئة / من البخار المركب من الماء والهواء المرتفع بحرِ الشمس [٤و]
وغيرِها إلى الجو، وكالصاعقة والشهاب والذؤابات وذوات الأذناب والقرون والحريق، الناشئة من الدخان المركَّب من التراب والنار الرافعة له إلى الجو، وما أشبه ذلك.[٤]

< كما هو مشروح في محله. ويسمى ممثلُ القمر بالجوزهر لكونه محركًا للجوزهرين، وسميت الممثلات ممثلات حيث توافق لفلك البروج أعني الثوابت بالمركز والمنطقة والقطبين. وسمي المائل مائلًا لميل منطقته عن منطقة البروج ميلًا ثابتًا. ونظرية أن "الأفلاك غير قابلة للخرق والالتئام" ذهبت أدراج الرياح عند الجميع، كما هو شأن الاستدلال باللازم على الملزوم، لكن لا بد من الإلمام بها للتمكن من متابعة البحث مع جميع أصحاب النظريات المختلفة عن فهم». «ز». | انظر: شرح المقاصد للتفتازاني، ٣/١٤٥-١٤٦.

١ «يعني الكون والفساد». «ز». | أي قابل للكون والفساد.

٢ في عرف الحكماء: المحيط يعني الفلك الأعظم، والمركز يعني مركز الأرض وهو مركز العالم، وهو تحت العالم كله.

٣ ترد في كتب الحكمة بكائنات الجو.

٤ «وتفصيل هذا البحث في أواخر الجزء الأول من شرح المقاصد». «ز». | انظر: شرح المقاصد للتفتازاني، ٣/١٨٨، ٢٠٠، ٢٢٨، ٢٤١، ٢٦٥.

[العرض]

وأما العَرَض: فهو إمَّا أن يقتضي القسمةَ لذاته وهو الكمُّ، أو يقتضي اللاقسمة لذاته وهو النقطة والوَحدة،[1] أو يقتضي النسبة لذاته وهي الأعراض النسبية،[2] أو لا يقتضي شيئًا من ذلك وهو الكيف.

[١. الكم]

والكمُّ: إما أن يكون بين أجزائه المفروضة حدٌّ مشتركٌ وهو المتصل الذي هو المقدار، أو لا وهو المنفصل[3] الذي هو العدد.

والمتصل: إما قارٌّ[4] أو سيَّالٌ. الثاني: الزمان الذي هو مقدار حركة الفلك الأعظم،[5] والأول: خطٌّ إن انقسم في جهةٍ فقط، وسطحٌ إن انقسم في جهتين فقط، وجسمٌ تعليميٌّ إن انقسم في الجهات الثلاث.

---

١ قسم الحكماء العرضَ إلى: ما يقتضي القسمة لذاته وهو الكم، أو ما يقتضي النسبة لذاته وهي الأعراض النسبية، أو لا يقتضي شيئًا من ذلك وهو الكيف. فورد على حصرهم هذا النقطةُ والوحدة، فأجيب بأن النقطة والوحدة خارجةٌ عن المقسم أصلًا، فلا دخل لهما؛ إذ المقصود بالحصر ما كان من الأجناس العالية، والنقطة والوحدة ليستا جنسًا عاليًا وإن كانتا من الأعراض. لكن المؤلف هاهنا خرج عن طريقة الحكماء وزاد هذا القسم. انظر: الشفاء (المنطق: ٢- المقولات) لابن سينا، ٢/٧٠-٧٢؛ شرح المواقف للجرجاني، ٥/٢٠؛ حاشية التجريد للجرجاني، ٢/٣٧-٣٨، ٣/٢٣٤.
| لمزيد من التفاصيل انظر: إبراهيم الحلبي المداري وكتابه اللمعة لمنذر شيخ حسن، ص ١٣٥.

٢ لا يقول المتكلمون بالأعراض النسبية.

٣ في هامش ر ب ط: «قوله: "أو لا وهو المنفصل" أي ما لا يكون بين أجزائه المفروضة حدٌّ مشتركٌ كالعدد؛ فإن العشرة إذا قسمتها إلى ستة وأربعة كان السادس جزأ من الستة داخلًا فيها خارجًا عن الأربعة، فلم يكن ثمة أمر مشترك بين قسمي العشرة، وهما الستة والأربعة، وذكروا أن الكم المنفصل منحصر فيه». «منه».

٤ في هامش ر ب ط: «قوله حفظه الله: "إما قارٌّ" مراده بالقار: الثابت في الخارج لا في الخيال، وإلا فالزمان قارٌّ إن اعتبر اتصال أجزائه بعضها ببعض في الخيال». «منه».

٥ هذا قول أرسطو وهو المشهور عند الفلاسفة، وهو ترجيح المؤلف أيضًا. أما الأشاعرة فقد عرفوا الزمان: بأنه متجددٌ معلوم يُقدَّر به متجددٌ مبهم. انظر: شرح المواقف للجرجاني، ٥/١١٣. وتفصيل الأقوال في حقيقة الزمان هو كالآتي: القول الأول لقدماء الفلاسفة: وهو أن الزمان جوهرٌ مجرد لا يقبل العدم لذاته، >

[٢. الكيف]

والكيف أربعة أنواع:

الأول: الكيفيات المحسوسة، وهي مُدركَات الحواس الخمس الظاهرة، من الأضواء والأشكال والألوان والأصوات والروائح والطعوم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والمَلاسة والثقل والخفة وما شاكلها. وهي: إن كانت راسخة سميت انفعاليات، وإلا سميت انفعالات.

والثاني: الكيفيات النفسانية كالحياة والقدرة والإرادة والإدراك وسائر الأمور القلبية، وهي إن كانت راسخة، سميت ملَكَةً، وإن كانت / سريعة الزوال، [٤ظ]
سُميت حالًا.

والثالث: التهيؤ وهو الاستعداد الشديد المسمى بالإمكان الاستعدادي، وذلك إما لقبول الملائم ولا قَبولِ غيرِه، ويسمى القوة، كالمِصحاحية، أو لقبول غير الملائم، ويسمى الضَّعف، كالمِمراضية.

الرابع: الكيفيات المختصة بالكميات إما بالمتصل فكالانحناء والاستقامة،[١] أو بالمنفصل فكالتركيب والأولية للعدد.

[٣. الأعراض النسبية]

وأما الأعراض النسبية فسبعة:

الأول: الإضافة، وهي النسبة بين أمرين يُعقَل كلٌّ منهما[٢] بالقياس إلى الآخر، كما بين الأب والابن، والعالي والسافل.

< والثاني: أنه الفلك الأعظم، والثالث: أنه حركة الفلك الأعظم، والرابع قول أرسطو وهو المشهور عند القوم: بأن الزمان هو مقدار حركة الفلك الأعظم، والخامس قول الأشاعرة: بأنه متجددٌ معلوم يُقدَّر به متجددٌ مبهم. انظر: المواقف للإيجي، ص ١١٠-١١٢؛ شرح المواقف للجرجاني، ٥/١٠٢-١١٤. وهناك قولٌ لغير الأشاعرة من المتكلمين، والزمان عندهم: امتداد متنزَعٌ من ذلك المتجدد المعلوم. انظر: حاشية الكلنبوي على شرح الدواني للعقائد العضدية، ١/٦٧.

١ ن + للخط.

٢ ط: منها.

والثاني: الأين، وهي نسبة المُتَمكِّن إلى المكان.

والثالث: متى، وهي نسبة الأشياء الزمانية إلى الزمان أو[١] الآن.

والرابع: الوضع، وهي نسبة بعض أجزاء الشيء إلى البعض وإلى الخارج، كالجلوس والقيام.

والخامس: المِلكُ، وهي الهيئة الحاصلة للشيء من المحيط به المنتقل معه، كما عند التعمُّم والتقمُّص.

والسادس: أن يفعل ما دام يفعل، وهو التأثير، كالقطع والكسر.

والسابع: أن ينفعل ما دام ينفعل، وهو التأثر، كالانقطاع والانكسار.[٢]

---

١ ن: و.

٢ في هامش نسخة حسن حسني باشا، رقم: ٦١٩، (٣٧و): «قوله: "والسابع: أن ينفعل ما دام ينفعل، وهو التأثر كالانقطاع والانكسار" هذا الذي ذكره أستاذي واستنادي من التقسيم بالنظر إلى مسلك الحكماء، وأما على منهج المتكلمين فلنقسم بحيث لا يشذ فردٌ من أفراد المحدث فنقول: الموجود ينقسم إلى ما لا أول لوجوده وهو القديم، وإلى ما له أول وهو المحدَث، والقديم هو الله سبحانه وتعالى وصفاته الثمانية عند الأشاعرة، وهي القدرة والعلم والحياة والإدراك والإرادة والسمع والبصر والكلام. ومذهب قدماء المعتزلة أن الصفات ليست موجودة ولا معدومة، فيكون القديم عندهم هو الله سبحانه فقط. والمحدَث إما متحيزٌ وهو الجوهر، أو حالٌّ فيه وهو العرض، أو لا هذا ولا ذاك وقد استحاله أكثر المتكلمين؛ لأنه لو ثبت لشاركه الباري تعالى عنه وقد خالفه في غيره فيلزم التركيب. ورُدَّ بأنَّ الاشتراك في العوارض لا سيما في السلب لا يقتضي التركيب. والمتحيز إن لم يقبل القسمة أصلًا فهو الجوهر الفرد، وإلا فهو الجسم عند الأشاعرة، وعند المعتزلة إن قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط، وإلا فإن [كان] في جهتين فقط فهو السطح، وإلا فهو الجسم. وهو إما لطيف كالملك والجن والهواء والنار، أو كثيف كالماء والأرض. والعرَضُ إن لم يكن المتحيز بدونه فهو الكون، وهو الحصول في الحيز، فإن كان عقيب العدم فهو الكون الأول، وإلا فإن كان عقيب الحصول في ذلك الحيز فهو السكون، وفي آخر فهو الحركة. وأن المحسوس بإحدى الحواس الخمس إما بالبصر فالألوان، وأصلها السواد والبياض عند بعض، وخمسة عند المعتزلة، السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة، وعند بعضٍ جميع الألوان أصولٌ. وإما بالسمع فالصوت، والحروف كيفيات تعرض للأصوات بسبب الآلات. وإما بالذوق فالطعوم، وهي الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض والتفاهة وما يتركب منها. وإما بالشم فالروائح، أي طيبة وكريهة. وإما باللمس فاعتماد وهو الخفة والثقل والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وإما أن يحتاج إلى أكثر من جوهر واحد، فإن لم يحتج بنية فهو التأليف، وإن احتاج فإن لم يمكن البنية بدونه >

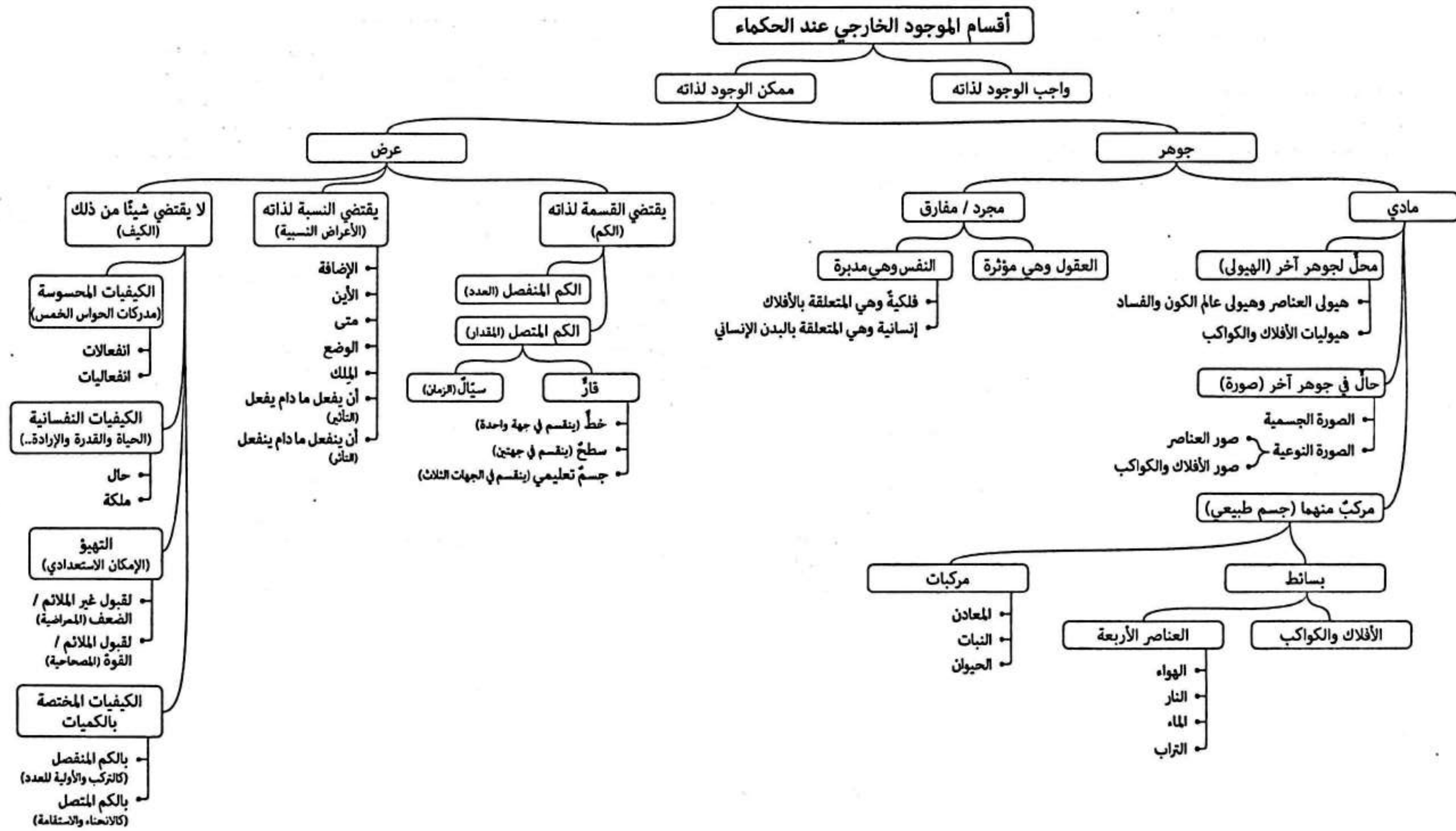
﴿ فهو الحياة، وإلا فإن أمكن في جميع أجزاء البنية فهو الألم، وإلا فإن لم يكن مخصوصًا بعضوٍ هو القلب فهو القدرة، وإن كان مخصوصًا بعضوٍ هو القلب، فإن كان ميلًا إلى جذب شيءٍ أو دفعه فهو الإرادة والكراهة، وإلا فإن كان متوجهًا إلى تحصيل وجود أو عدم فهو الشهوة والنفرة، وإلا فإما أن يكون حكمًا على شيءٍ من الموجودات بنفي أو إثبات، أو طلبًا لذلك الحكم، والثاني هو النظر، والأول إما جازم وهو الاعتقاد، فإن لم يكن مطابقًا فهو الجهل المركب، وإلا فإن كان بسببٍ يوجب ذلك الاعتقاد فهو النظري إن كان مكتسبًا، والوجداني إن كان أمرًا من الباطن، مثل وجدان الجوع والعطش، وإن لم يكن بسببٍ فهو التقليد. أو غير جازم فإن كان أحد طرفيه غالبًا عند الحاكم فهو الظن، والطرف الآخر هو الوهم، وإن لم يغلب فهو الشك. هذا جملة أقسام الموجودات على رأي المتكلمين، وما عدا ذلك لا يعدونه من الموجودات. فأجناس المحدَث على هذا الرأي اثنان وعشرون، واحد منها جوهر والباقي أعراض هو الأكوان والألوان والأصوات والطعوم والروائح والاعتماد والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والتأليف والحياة والآلام والقدرة والإرادة والكراهة والشهوة والنفرة والاعتقاد والظن والنظر، عشرة منها مقدورة للبشر، خمسة منها أفعال الجوارح وهي الأكوان والأصوات والاعتماد والتأليف والآلام، وخمسة منها أفعال القلوب وهي الإرادة والكراهة والاعتقاد والظن والنظر، وغيرها غير مقدورٍ للبشر. فاحفظ فإنه جدير. إسماعيل أرزن الرومي». | «والمصنف أحسن صنعًا حيث استوفى ذكر أقسام الجوهر والعرض على مذاهب الفلاسفة؛ لأن المُطالِع لا بدَّ له من تصور معانيها على مصطلحهم في المناقشة، وإن كان المتكلمون على خلاف معهم في كثير من تلك الأقسام كما هو معلوم. ويرى القارئ الكريم في ثنايا هذا الكتاب مبلغ سعة دائرة بحث المؤلف في الطبيعيات والفلكيات وسائر ما بلغ إليه المعارف البشرية في عصره، وهذا هو سرُّ إجادته؛ لأن علماء الدين إذا قصروا في تَفهُّم معارف عصرهم يصبحون كمن يكافح بسلاح مفلول، فالواجب على علماء الدين مواصلة السعي في تتبع جميع ما يجد على تعاقب العصور من الاكتشافات والنظريات المستحدثة ليكونوا على بصيرة في الرد والقبول». «ز».

[الشكل الأول: أقسام الموجود الخارجي حسب رأي المؤلف]

أقسام الموجود الخارجي حسب رأي المؤلف

- واجب الوجود لذاته
- ممكن الوجود لذاته
  - جوهر
    - مادي
      - محلّ لجوهر آخر (الهيولى)
        - هيولى العناصر
        - هيوليات الأفلاك والكواكب
      - حالٌ فيه (صورة)
        - الصورة الجسمية
        - الصورة النوعية
          - صور العناصر
          - صور الأفلاك والكواكب
      - مركّبٌ منهما (جسم طبيعي)
        - بسيط
          - غير قابل للكون والفساد
            - نيّرٌ (الكوكب)
              - سيّار (السبعة السيارة)
              - ثابت
                - غير مرصود (لا يعلمه إلا الله)
                - مرصود (ألف وخمسة وعشرون كوكبًا)
            - غير نيّر (الفلك)
              - غير شامل للأرض (أفلاك التداوير الستة عدا الشمس من السيارة)
              - شامل للأرض
                - شرقي الحركة (وهو أربعة)
                  - الفلك الأعظم
                  - مدير عطارد
                  - جوزهر القمر
                  - مائله
                - غربي الحركة (وهو أربعة عشر)
                  - فلك الثوابت (١)
                  - ممثلات ما عدا القمر من السيارة (٦)
                  - حوامل التداوير الستة (٦)
                  - الخارج المركز للشمس (١)
          - قابلٌ لهما
            - خفيفٌ يطلب المحيط
              - خفيفٌ على الإطلاق (عنصر النار الحامل لطبيعتي الحرارة واليبوسة)
              - خفيفٌ باعتبار ما تحته (عنصر الهواء الحامل لطبيعتي الحرارة والرطوبة)
            - ثقيلٌ يطلب المركز
              - ثقيلٌ على الإطلاق (عنصر التراب الحامل لطبيعتي البرودة واليبوسة)
              - ثقيلٌ باعتبار ما فوقه (عنصر الماء الحامل لطبيعتي البرودة والرطوبة)
        - مركب
          - ناقص (كالسحاب والمطر)
          - تام
            - غير نامٍ (المعدن)
            - نامٍ
              - غير متحرك بالإرادة (النبات)
              - متحرك بالإرادة
                - غير مفكر بالقوة (الحيوان)
                - مفكر بالقوة (الإنسان)
    - مجرد
      - مؤثر
        - العقول الطولية (العقول العشرة)
      - مدبر
        - مدبر للأجرام العلوية (النفوس التسعة الفلكية)
        - مدبر للأجسام السفلية
          - لأنواعها (المثل الأفلاطونية)
          - لأشخاصها
            - التكميل بالقوتين النظرية والعملية (هي النفس الناطقة)
            - الإحساس بالمشاعر العشر (هي النفس الحيوانية الموجودة في الحيوان والإنسان)
            - التنمية بالقوة الطبيعية
              - المبقية للشخص (من الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية)
              - المبقية للنوع (من المولدة والمصورة وهي النفس النباتية الموجودة في النبات والحيوان والإنسان)
      - لا مؤثر ولا مدبر
        - مستعد للخير والشر (الجن)
        - شريرٌ بالذات (الشياطين)
        - خيّرٌ بالذات (الملائكة الكروبيون)
  - عرض
    - يقتضي القسمة لذاته (الكم)
      - الكم المنفصل (العدد)
      - الكم المتصل (المقدار)
        - قارٌّ
          - خطٌ (ينقسم في جهة واحدة)
          - سطحٌ (ينقسم في جهتين)
          - جسمٌ تعليمي (ينقسم في الجهات الثلاث)
        - سيّالٌ (الزمان)
    - يقتضي اللا قسمة لذاته (النقطة والوحدة)
    - يقتضي النسبة لذاته (الأعراض النسبية)
      - الإضافة
      - الأين
      - متى
      - الوضع
      - المِلك
      - أن يفعل ما دام يفعل (التأثير)
      - أن ينفعل ما دام ينفعل (التأثر)
    - لا يقتضي شيئًا من ذلك (الكيف)
      - الكيفيات المحسوسة (مدركات الحواس الخمس)
        - انفعالات
        - انفعاليات
      - الكيفيات النفسانية (الحياة والقدرة والإرادة..)
        - حال
        - ملكة
      - التهيؤ (الإمكان الاستعدادي)
        - لقبول غير الملائم / الضعف (المراضية)
        - لقبول الملائم / القوة (المصحاحية)
      - الكيفيات المختصة بالكميات
        - بالكم المنفصل (كالترتيب والأولية للعدد)
        - بالكم المتصل (كالانحناء والاستقامة)

[الشكل الثاني: أقسام الموجود الخارجي عند الحكماء]



[الشكل الثالث: أقسام الموجودات عند المتكلمين]*

- أقسام الموجودات عند المتكلمين
  - القديم (لا أول لوجوده)
    - عند المعتزلة (الله سبحانه فقط)
    - عند الأشاعرة (الله سبحانه وصفاته)
  - المحدَث (ما له أول لوجوده)
    - متحيز (الجوهر)
      - عند الأشاعرة
        - الجوهر الفرد (ما لا يقبل القسمة أصلًا)
        - الجسم (ما يقبل القسمة)
      - عند المعتزلة
        - الجوهر الفرد (ما لا يقبل القسمة أصلًا)
        - الجسم (ما يقبل القسمة)
          - إن قبل القسمة في جهة (الخط)
          - إن قبل القسمة في جهتين (السطح)
          - وإلا فهو (الجسم)
    - حالٌ في المتحيز (العرض)
      - لا يمكن المتحيز بدونه (الأكوان)
        - الحركة
        - السكون
        - الاجتماع
        - الافتراق
      - يمكن المتحيز بدونه
        - لا يحتاج لأكثر من جوهر واحد (المحسوسات)
          - البصر (الألوان)
          - السمع (الأصوات)
          - الذوق (الطعوم)
            - الحلاوة
            - المرارة
            - الحموضة
            - الملوحة
            - الحرافة
            - الدسومة
            - التفاهة
            - العفوصة
            - القبض
            - ما يتركب من هذه الطعوم
          - اللمس (الاعتماد)
            - الخفة
            - الثقل
            - الحرارة
            - البرودة
            - الرطوبة
            - اليبوسة
          - الشم (الروائح)
            - طيبة
            - كريهة
        - يحتاج لأكثر من جوهر
          - لا يحتاج لبنية (التأليف)
          - يحتاج لبنية
            - لا تمكن البنية بدونه (الحياة)
            - تمكن البنية بدونه
              - في جميع أجزاء البنية (الألم)
              - ليس في جميع أجزاء البنية
                - غير مخصوص بعضو هو القلب (القدرة)
                - مخصوص بعضو هو القلب
                  - الإرادة
                  - الكراهة
                  - الشهوة
                  - النفرة
                  - حكمٌ على شيءٍ من الموجودات بنفي أو إثبات
                    - جازم (الاعتقاد)
                      - مطابق للواقع
                        - بسبب
                          - إن كان مكتسبًا (النظري)
                          - إن كان أمرًا من الباطن (الوجداني) كوجدان الجوع والعطش
                        - لا بسبب (التقليد)
                      - غير مطابق للواقع (الجهل المركب)
                    - غير جازم
                      - الظن
                      - الشك
                      - الوهم
                  - طلب للحكم على شيءٍ من الموجودات بنفي أو إثبات (النظر)
    - لا هذا ولا ذاك (الحال)

* اعتمدت في إنشاء هذا الجدول على ما ورد في حاشية الجرجاني على تسديد القواعد؛ إذ فيها تفصيل أدق عما هو في شرح المواقف ومحصل الرازي. والفرق بينهما يتجلى في تقسيم الأعراض، ففي شرح المواقف والمحصل تقسم الأعراض إلى: ١- ما يختص بالحي: وهو (الحياة) وما يتبعها من الإدراكات بالحواس (كالعلم والقدرة والإرادة والكراهة والشهوة والنفرة)، ٢- وما لا يختص بالحي: وهي الأكوان (الحركة والسكون والاجتماع والافتراق)، والمحسوسات (الحواس الخمس). أما في حاشية التجريد فتقسم الأعراض: ١- لما لا يكون المتحيز بدونه (الأكوان)، ٢- وما يكون المتحيز بدونه. على ما فصلناه في هذا الشكل. انظر: حاشية التجريد للجرجاني، ٢/١٧-٢٧؛ شرح المواقف للجرجاني، ١١/٥-١٢، ٢٧٧/٦-٢٧٨؛ المحصل للرازي، ص ٩٢-٩٣، ٩٨.

وأما المقالة الأولى ففيها ثلاثة فصول:

[الفصل الأول في الحدوث والقدم وأقسامهما]

[الفصل الثاني في بيان النسبة بين كل اثنين من أقسام الحدوث والقدم]

[الفصل الثالث في البرهنة على ثبوت الحدوث الدهري لجميع الممكنات]

الفصل الأول
في الحدوث والقدم وأقسامهما

[١. تعريف الحدوث]

اعلم أنَّ الحدوث مسبوقيةُ وجودِ الماهية المتقررة بعدمٍ مطلق، فقولنا: "مسبوقيةُ كذا بكذا" إشارةٌ إلى أن مفهومَ الحدوث من مقولة الإضافة؛ لتوقُّفِ تعقُّلِ مسبوقيةِ الوجود بالعدم على تعقُّل سابقيةِ العدم للوجود وبالعكس. وإضافتُها إلى / الوجود إشارةٌ إلى أن الحدوثَ صفةُ الوجود لا صفةُ الماهية، [٥و] وإضافةُ الوجودِ إلى الماهية مُؤذِنةٌ بالتغاير؛ لأنَّ الأصلَ في الإضافة المغايرةُ بين المضاف والمضاف إليه ولو بوجهٍ، فتكونُ[١] متبادِرةً إلى الذهن، والمتبادِرُ من اللفظ إلى الذهن من غير صارفٍ يجب حملُه عليه، خصوصًا في مقام التعريف؛ لكنْ هذه المغايرةُ إنما هي في الذهن فقط، وأمَّا في الخارج فوجودُ الماهية عينُها.[٢] كما هو مذهب الأشعري[٣] والمحققين.[٤]

---

١ ن + المغايرة.

٢ انظر: شرح المواقف للجرجاني، ٢/١٥٤.

٣ في هامش ر ب ط: «قوله: (١) "مذهب الأشعري" أن وجود كل شيء واجبًا كان(٢) أو ممكنًا عينه؛ لكن الموجودات حقائق مختلفة، فالوجودات(٣) كذلك، فالوجود عنده مشترك لفظي. وأما المحققون وهم الصوفية فالوجود عندهم حقيقة واحدة وطبيعة نوعية وهو حقيقة كل موجود، وتمام تفصيله في التمهيد(٤) لصائن الدين تُرْكَةَ فارجع إليه». «منه». | (١) ر ط – قوله؛ (٢) ب – كان؛ (٣) ب ط: فالموجودات؛ (٤) انظر: التمهيد في شرح قواعد التوحيد لصائن الدين التركة، ص ٣٦-٣٧. | غالب الظن أن المؤلف من القائلين بوحدة الوجود؛ إذ له حاشية على شرح العقائد الصوفية التي وُضعت لإثبات صحة مسألة وحدة الوجود. انظر: حاشية على شرح العقائد الصوفية لإبراهيم الحلبي، ٩ظ-١١ظ.

٤ يرجح المؤلف هنا قول الحكماء في هذه المسألة؛ إذ هناك ثلاثة أقوال في علاقة الوجود بالماهية: ١- قول الأشعري وأبي الحسين من المعتزلة: أن الوجود عين ذات الموجود في الواجب والممكن وليس صفة زائدة عليه، ٢- قول الحكماء: أن الوجود عين ذات الموجود في الواجب وصفة زائدة في الممكن، ٣- قول جمهور المتكلمين: أن الوجود صفة زائدة على الذات في الواجب والممكن، ←

[٢. وجود واجب الوجود]

وعُلم من هذا أنَّ الحدوثَ غيرُ معقولٍ في حقِّ الواجبِ جلَّ شأنُه؛ لأنَّ وجودَه مُجرَّدٌ عن الماهية.[١]

[٢. ١. البرهان الأول: على أن وجوده تعالى مجرد عن الماهية]

برهانُه: أنْ لو لم يكن كذلك لكان[٢] إما العدمَ، أو المعدومَ، أو الوجودَ المقترنَ بالماهية المتعَيّنَ بحسَبِها، أو الماهيةَ المقترنَ بها الوجودُ المتعيّنُ بها، أو المجموعَ المركّبَ من الماهيةِ والوجودِ المتعينِ بها.

والتالي بأقسامه الخمسة باطلٌ. أما الأوَّلان؛ فلأنَّهما لا يؤثِّران في شيءٍ ببَداهة الصِّبيان والمجانين والحيوانات، والواجبُ مؤثِّرٌ عند جميع العقلاء، إمَّا في العقل الأول فقط، كما هو مذهبُ عامة المشَّائين، وإمَّا فيما عدا الفعلَ الاختياريَّ الصادرَ من الممكن، كما هو مذهبُ المعتزلة، وإمَّا في جميع الممكنات، كما هو مذهبُ الإشراقيين[٣] والمحققين من المشائين وجميع الصوفية والمتكلمين[٤] خلا المعتزلة، وهو الحقُّ الصُّرَاح.

وأمَّا قولُهم: "عدمُ المعلول لعدم العلة"[٥] فمعناه عدمُ التأثير لا تأثيرُ العدم، أي الواقع / عند عدم العِلَّةِ عدمُ المعلول، فاللام مجازٌ، كما في: «لدوا للموت [٥ظ]

< إلا أنه لا ينفك عن الذات في الوجوب، وقابلٌ له في الممكن. انظر: المواقف للإيجي، ص ٤٨-٤٩؛ شرح المواقف للجرجاني، ٢/١٢٧-١٤١؛ مباحث الوجود والماهية لأحمد الطيب، ص ٧٢. وحاصل الخلاف في زيادة الوجود على الماهية في الممكنات راجع إلى الوجود الذهني؛ فمن أثبته قال بزيادة الوجود على الماهية، ومن نفاه كالأشعري جعل الوجود الخارجي عين الماهية. انظر: شرح المواقف للجرجاني، ٢/١٥٥-١٥٦.

١ في هامش ر ب ط: «قوله: "مجرد عن الماهية" بمعنى أن هويته هي الوجود الصرف، إذ لولا ذلك لكان إما إلخ...»».

٢ أي الواجب.

٣ انظر: شواكل الحور في شرح هياكل النور للدواني، ص ١٩٣-١٩٤.

٤ ب: من المتكلمين.

٥ هذه شبهة ترِد على ما ذكره آنفًا من أن العدم والمعدوم لا يؤثران في شيءٍ بداهةً، فورد عليه أنهم ذكروا بأن عدم العلة علةُ العدم -أي عدم المعلول- فقد جعلوا العدم علةً، والعلة مؤثرةٌ. فأجاب عنه بقوله: «وأما قولهم عدم المعلول لعدم العلة...»».

وابنوا للخراب»،[١] غير أنَّ الترتيبين[٢] متعاكسان[٣] للفرق بين شِبه العلة الفاعلية[٤] وشِبه العلة الغائية.[٥]

[٢.٢. البرهان الثاني: على أن وجوده تعالى مجرد عن الماهية]

أو نقول ابتداء:

أما الأوّلان:[٦] فلأنهما لا يؤثران في الوجود،[٧] وحينئذٍ لا مجال للإيراد، ولا حاجة إلى الجواب، كما لا يخفىٰ على ذي مُسْكَة.[٨]

وأما الثالث: فلاحتياج الوجودِ إلى الماهية في تشخُّصِه بحسَبها.

وأما الرابع: فلاحتياج الماهية إلى الوجود في تحققها في الخارج.

وأما الخامس: فلأن التركيب من لوازمه الاحتياج، والاحتياجُ في الثلاثة ينافي الوجوبَ الذاتي. وإذا بطَلَ التالي بطَل المُقَدَّم فثَبَتَ نقيضُه، وهو أنَّ ذاته سبحانه موجودٌ لا ماهيةَ له؛ بل هو صِرف الوجود؛ لكن لا بالمعنى المصدري الذي هو أمرٌ اعتباريٌّ ومعقولٌ ثانٍ هو الكون في الأعيان،[٩] تعالى الله عما لا يليق به؛ بل معناه الوجودُ المتأصِّل المتحقق في الخارج؛ فإنَّ ما به يتحقق غيرُه

---

١ ينسب هذا البيت لأبي العتاهية، وهذا صدره، أما عجزه فهو: «فكلكم يصير إلى تباب»، ونسب لصفي الدين الحلي بهذه التتمة: «فما فوق التراب إلى التراب»، كما نسب لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه بهذه الصيغة: «له ملك ينادي كل يوم / لدوا للموت وابنوا للخراب». انظر: ديوان أبي العتاهية، ص ٤٦؛ ديوان علي بن أبي طالب، ص ٢٣؛ ديوان صفي الدين الحلي، ص ٣٨٦. وأورده ابن هشام كشاهد على لام الصيرورة. انظر: أوضح المسالك لابن هشام، ٣/٣٢-٣٣.

٢ يعني ترتيبَ الولادة للموت والبناء للخراب، وترتيبَ عدم المعلول لعدم العلة.

٣ في هامش ر ب ط: «قوله: "متعاكسان" لأن المعلول هو الذي يقع عند وقوع العلة في الفاعلية، وأما في الغائية فالعلة هي التي تقع عند وقوع المعلول، وأما الفرق فهو أن الغائية لها وجودان: ذهني يتقدم المعلول،(١) وخارجي يتأخر عنه، والوقوع هو الخارجي». | (١) ب + عليه.

٤ يعني عدم العلة.

٥ يعني الموت والخراب في المثال المذكور.

٦ «أي العدم والمعدوم. أي كونه العدم أو المعدوم». «ز».

٧ لأن الإيراد كان بتأثير عدم العلة في عدم المعلول.

٨ يقال: «ورجل ذو مُسْكةٍ ومُسْكٍ، أي رأي وعقل يرجع إليه». انظر: لسان العرب لابن منظور، «مسك».

٩ ب ط ن – هو الكون في الأعيان.

أولى بالتحقُّقِ. فلفظُ "الوجود" هنا اسمٌ لا مصدرٌ، وهو الحق الصريح الذي لا سُترةَ دُونه،[١] وإليه ذهب المحققون وأبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري[٢] وسائر الحكماء.

[٢.٣. بيان قولهم: ماهيته تعالى عين وجوده]

وقولُهم: "ماهيتُه تعالى عينُ وجوده"[٣] مجردُ تعبيرٍ من باب المشاكلة؛ لوقوعه في مقابلة قولهم: "ماهيةُ الممكن غيرُ وجوده". نظيرُه قولُهم: "الجوهرُ ما قام بذاته" في مقابَلة قولهم: "العرَضُ ما قام بغيره". فكما أنَّ المراد من القيام بالذات لازمُه الذي هو معنًى سلبي، أعني عدمَ القيام بالغير من باب الكناية وإن كان الملزوم[٤] مستحيلًا، كـ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى ١١/٤٢]،[٥] كذلك المرادُ
[٦و] من كون الماهية / عينَ الوجود لازمُه، وهو انتفاءُ الماهية، وإن كان الملزومُ مستحيلًا؛ لبداهة استحالة اتحاد الاثنين.

وإذا ثبتَ أنَّ الواجب تعالى موجودٌ في الخارج لزمَ أن يكون جزئيًا حقيقيًا.

[٢.٤. بحث في حقيقة الوجود]

قال سيد المحققين[٦] في حاشيته على شرح المطالع:[٧]

---

١ بين المؤلف بهذا رأيه في معنى الوجود.

٢ ستأتي ترجمته لاحقًا.

٣ كأن المؤلف هنا يريد دفع اعتراض مقدّر، وذلك؛ لأنه نسَبَ إلى أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري القولَ: بأن وجوده تعالى مجرّدٌ عن الماهية. فقد يأتي الاعتراض: كيف وقولهما بأن وجوده تعالى عين ماهيته؟ فيجيب المؤلف هنا على هذا الاعتراض المقدر بقوله: "هو مجردُ تعبير من بابِ المشاكلة".

٤ الملزوم هنا قيام الشيء بذاته، وهو مستحيل كما لا يخفى؛ إذ قيام شيء بشيء يقتضي التغاير بينهما. فكيف يقوم الشيء بنفسه؟!

٥ المراد من الآيةِ اللازمُ، وهو "ليس له مثلٌ"، وليس الملزومَ، وهو "أن لا يكون شيءٌ كمثله تعالى"؛ إذ يقتضي هذا أن يكون له سبحانه وتعالى مِثلٌ. تعالى الله عن ذلك.

٦ يقصد السيد الشريف الجرجاني.

٧ هذا الاقتباس وجدناه بنصه في حاشية الشريف الجرجاني على تسديد القواعد للإصفهاني على تجريد الطوسي، وهو غير موجود في حاشية الجرجاني على شرح المطالع لقطب الدين الرازي، وكذلك غير موجود في حاشية الجرجاني على مطالع الأنظار للإصفهاني شرح طوالع البيضاوي. ولعل المؤلف سها في ذلك؛ إذ شرح المطالع لقطب الدين الرازي كتاب في المنطق، ولا يحوي مثل هذه المسائل.

إعلم أن هذه المباحثَ التي أوردها الشارحُ في كون الوجود عينَ الواجب أو زائدًا عليه، هي الكلمات الدائرة على ألسُن القوم، وهاهنا مقالةٌ أخرى قد أشرنا فيما سبق أنها مما لا يدركها إلا أولو البصائر[١] والألباب، الذين خُصُّوا بالحكمة البالغة وفصل الخِطاب، فلنُفصِّلها هاهنا بقَدْر ما تفي به قوة التقرير، وتحيط به دائرة التحرير. فنقول وبالله التوفيق:

كلُّ مفهومٍ مغايرٍ للوجود كالإنسان مثلًا؛ فإنه ما لم ينضمَّ إليه الوجودُ بوجهٍ من الوجوه في نفس الأمر: لم يكن موجودًا فيها قطعًا، وما لم يلاحِظ العقلُ انضمامَ الوجودِ إليه: لم يمكن له الحكمُ بكونه موجودًا، فكلُّ مفهوم مغايرٍ للوجود فهو في كونه موجودًا في نفس الأمر مُحتاجٌ إلى غيره [الذي هو الوجود، وكلُّ ما هو محتاجٌ في كونه موجودًا إلى غيره]،[٢] فهو ممكنٌ؛ إذ لا نعني بالممكن إلا ما يَحتاج في كونه موجودًا إلى غيره، فكلُّ مفهومٍ مغايرٍ للوجود فهو ممكنٌ، ولا شيءَ من الممكن[٣] بواجب، فلا شيء من المفهومات المُغايرة[٤] للوجود بواجبٍ.

وقد ثبت بالبرهان أنَّ الواجبَ تعالى موجودٌ، فهو لا يكون إلا عينَ الوجود الذي هو موجودٌ بذاته لا بأمر مغايرٍ لذاته.

ولمَّا وجبَ أن يكون الواجبُ جزئيًا حقيقيًا قائمًا بذاته، ويكونَ تعيُّنُه بذاته لا بأمرٍ زائدٍ على ذاته: وجبَ أن يكون الوجودُ أيضًا كذلك؛ إذ هو عينُه، فلا يكون الوجودُ مفهومًا كليًا يمكنُ أن تكون له أفراد؛ بل هو في حدِّ ذاته / جزئيٌّ حقيقيٌّ ليس فيه إمكانُ تعدُّدٍ ولا انقسامٍ، وقائمٌ بذاته [٦٦ظ] مُنزَّهٌ عن كونه عارضًا لغيره، فيكونُ الواجبُ هو الوجودَ المُطلقَ، أي المُعرَّى عن التقيُّد بغيره والانضمام إليه، وعلى هذا لا يُتصور عُروضُ الوجودِ للماهيات[٥] الممكنة، فليس معنى كونها موجودةً إلا أنَّ لها نسبةً مخصوصةً إلى حضرة الوجود القائم بذاته، وتلك النسبة على وجوهٍ مختلِفةٍ وأنحاءٍ شتَّى يتعذَّرُ الاطلاع على ماهيَّاتها.

---

١ ط: الأبصار.
٢ الزيادة من الأصل.
٣ ن: ولا شيء ممكنٌ بواجب.
٤ ب: المتغايرة.
٥ ط: الماهية.

فالموجودُ كليٌّ وإنْ كان الوجودُ جزئيًا حقيقيًا. هذا مُلخَّص ما ذكره بعضُ المحققين[١] من مشايخنا وقال: «ولا يعلمه إلا الراسخون في العلم».

فإن قلتَ: الذي يَتبادر إلى الذهن من لفظ الوجود مفهومٌ لا يمنع الشركة، فكيف يكون جزئيًا حقيقيًا؟ وأيضًا المفهومُ من لفظ الموجود ما قام به الوجودُ، كما اشتهر في كلامهم، فكيف يُفسَّر بمعنًى لا يفهمه أحد؟

قلت: الجواب عن الأول أنَّ الكلام في حقيقة الوجود لا فيما تَتبادر إليه الأذهان من مدلول اللفظ؛ فإنه يجوز أن يكون مفهومًا كليًا وعارضًا اعتباريًا لتلك الحقيقة الممتنعةِ عن الاشتراك في حدِّ ذاتها، كمفهوم الواجب بالقياس إلى حقيقته.

وعن الثاني: أنَّ الممتنعَ هو مخالفةُ البرهان[٢] وما يؤدي إليه، لا الاشتهارُ في ألسنة الأقوام بتمويه الأوهام. نعم يتَّجهُ على المقدِّمة القائلة: "كلُّ ما هو محتاجٌ في كونه موجودًا إلى غيره فهو ممكنٌ" منعٌ[٣] لطيفٌ، وهو أنَّ المحتاجَ في كونه موجودًا إلى غيرٍ هو مُوجِدُهُ ممكنٌ[٤] قطعًا، لا المحتاجَ في كونه موجودًا إلى غيرٍ هو وجودُه.

[٧و] ويندفع بنظرٍ دقيقٍ: وهو أنه لمَّا احتاج في موجوديته / إلى غيره، فقد استفاد ذلك من غيره، وصار معلولًا له موقوفًا في ذلك عليه، وكلُّ ما هو كذلك فهو ممكنٌ، سواءٌ سُمِّيَ[٥] ذلك الغيرُ الموقوفُ عليه وُجودَه أو مُوجِدَه.

ومما يؤيِّدُ كونَ الوجود عينَ الواجب: أنَّ الوجودَ في حدِّ ذاته ينافي العدم، وهو أبعد المفهومات عن قبول العدم؛ لأنَّ ما عداه لا يمتنع عن قبول العدم لذاته؛ بل بواسطة الوجود، ولا شكَّ أنَّ الواجبَ هو الذي ينافي العدم لذاته، لا ما ينافيه بواسطة غيره.[٦] انتهى كلامه.

---

١ يقصد قطب الدين الرازي كما سيأتي.
٢ في المصدر: أنَّ المتَّبع هو البرهان.
٣ فاعل يتجه.
٤ خبر أنَّ.
٥ في المصدر: كان.
٦ حاشية التجريد للجرجاني، ٢/١٩٠-١٩٢.

أقول: مرادُه بالانضمام[١] مجرَّدُ التعلُّقِ والإضافة لا القيامُ والاتصافُ، وإلا لنافى ما بعدَه، من أنَّ الوجودَ جزئيٌّ حقيقيٌّ قائمٌ بذاته منزَّهٌ عن كونه عارضًا لغيره، وأنه لا يُتصورُ كونُه قائمًا بالماهيات الممكنة. ومرادُه ببعض المحققين: شيخُه مولانا قطبُ الدين الرازي.[٢]

هذا كله بالنظر إلى الخارج،[٣] وأما العقل فلا حظَّ له في إدراك كُنْهِ ذلك الجناب الأقدس، فليس له وجودٌ ذهنيٌّ، وإلا لكانت خصوصيةُ وجودِه الذهني مغايرةً لخصوصية وجودِه الخارجي؛ فيلزمُ أن يكون هناك أمرٌ يتوارد عليه الوجودان، وليس ذلك إلا الماهيةُ، وقد علِمتَ بطلانها بالبرهان.

وإذا بطَلَ وجودُه الذهني فليس له حدٌّ، ولا جنسٌ، ولا فصلٌ، وليس هو بجنسٍ، ولا فصلٍ، ولا نوعٍ، ولا خاصَّةٍ، ولا عَرَضٍ عامٍّ، ولا كُلِّيٍّ، ولا عامٍّ، ولا خاصٍّ، ولا مطلقٍ، ولا مقيَّدٍ.

نعم[٤] تُمكن رؤيتُه تعالى، وتقعُ[٥] لمن شاء في الدنيا[٦] والآخرة بلا كيفٍ،

---

١ يقصد ما ورد في بداية الاقتباس: «كلُّ مفهومٍ مغايرٍ للوجود كالإنسان مثلًا فإنه ما لم ينضمَّ إليه الوجودُ بوجهٍ من الوجوه في نفس الأمر...».

٢ قطب الدين محمد (وقيل محمود) بن محمد، الرازي المعروف بالتَّحتاني (ت. ٧٦٦هـ/١٣٦٥م)، أخذ عن العضد الإيجي، إمام في المنطق والحكمة وصاحب العلوم المتعددة والتصانيف المشهورة، منها: شرح الحاوي الصغير، وشرح المطالع، وشرح الإشارات لابن سينا، وشرح الشمسية في المنطق. انتقل إلى دمشق، وتوفي بها. انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ٩/٢٧٤-٢٧٥؛ طبقات الشافعية للإسنوي، ١/١٥٥؛ طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، ٣/١٣٦؛ الدرر الكامنة لابن حجر، ٦/٩٩؛ بغية الوعاة للسيوطي، ٢/٢٨١.

٣ أي كون وجوده مجرَّدًا عن الماهية.

٤ لمّا نفى أن يكون له تعالى وجودٌ ذهنيٌّ فلا حدٌّ ولا جنس ولا فصل... إلخ، فيردُ السؤال كيف يُتصور؟ فقال: «يمكن تصوره بعنوانات...» هذا هو مقتضى السياق؛ لكنه أدرج وزاد أيضًا جواز رؤيته تعالى؛ لأنه سبق وبين أنه تعالى موجود جزئيٌّ حقيقي، فكأنه فرَّع عليه هذا الحكم.

٥ في هامش ر ب ط: «قوله: "نعم تمكن رؤيته تعالى وتقع إلى آخره" فإن قلت هذا بصريحه مخالف لما ثبت في صحيح مسلم من حديث أبي أمامة عن النبي صلى الله[(١)] عليه وسلم أنه قال: "واعلموا أنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا"[(٢)] وغيره من الأصول الصحيحة، قلت: قد ذكر الآمدي على ما نقله عنه المحقق الشريف قدس سره في شرح المواقف: "إن الأئمة من أصحابنا أجمعت على أن رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلًا، واختلفوا في جوازها سمعًا في الدنيا، فأثبته بعضهم ونفاه آخرون"[(٣)] انتهى. فلو كان حديث مسلم نصًا >

[٧ظ] وكذا يُمكن تصوُّرُه بعنواناتٍ، والحكمُ عليه بمفهوماتٍ انتزعهما[١] / العقل من بعض صفاته وأفعاله بقدْرِ وُسْعِه.

قال ثاليس الملطي:[٢] إنَّ للعالَم مُبدعًا لا تدركُ صَفَتَهُ العقولُ من جهة هُويَّتِهِ، وإنما تدركها من جهة آثاره؛ إذ هو الذي لا يُعرفُ اسمه فضلًا عن هويته إلا من نحو أفاعيله وإبداعه وتكوينه للأشياء، فلسنا ندركُ له اسمًا من نحو ذاته؛ بل من نحو ذاتنا.

[٢.٥. ثبوت الماهيات الممكنة في نفسها]

وقيّدنا الماهيةَ[٣] بالتقرر؛ لأنَّ ماهيةَ الممكن لها تقررٌ وتحققٌ في نفسها من حيث هي هي؛ فإنها[٤] في تلك المرتبة وإن كانت عاريةً[٥] عن اعتبار الوجود الزائد،

> في نفي(٤) جواز الرؤية لمن لم يمت بالموت الطبيعي لم يتأت اختلافهم في جوازها سمعًا؛ لكنهم اختلفوا فدل ذلك على أن المراد بالموت ما هو أعم من الموت الطبيعي الذي هو مفارقة الروح البدن، وحالة الفناء للسالكين المشار إليها في حديث: "الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه" (٥) فإنه في حالة الفناء يغيب عن الإحساس بجميع الأقسام والأحكام الدنيوية وبالقوى والمدارك المختصة أحكامها بهذه النشأة الدنيوية، فيكون ميتًا في المعنى في تلك الحالة فإنه ليس في الدنيا ولا في الآخرة فلا مخالفة في ذلك لشيء من الأصول عند الإتقان، وبالله التوفيق وهو المستعان. لمحرره حسين». | (١) ب + تعالى؛ (٢) الحديث في صحيح مسلم بهذا اللفظ: «تعلموا أنه لن يرى أحدٌ منكم ربه عز وجل حتى يموت». انظر: صحيح مسلم، ٤/٢٢٤٥ (٢٩٣١). وورد الحديث بألفاظ متقاربة في سنن ابن ماجة، ٢/١٣٥٩ (٤٠٧٧)؛ سنن الترمذي، ٤/٧٨ (٢٢٣٥)، وغيرها؛ (٣) انظر: أبكار الأفكار للآمدي، ١/٤٩١؛ شرح المواقف للجرجاني، ٨/١٣٠؛ (٤) ب ط - نفي؛ (٥) صحيح البخاري، ٦/١١٥ (٤٧٧٧)؛ صحيح مسلم، ١/٣٦ (٨).

٦ «عند مثبتي الرؤية لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم في المعراج». «ز».

١ ن: انتزعها.

٢ ثاليس أو طاليس الملطي (ت. ٥٤٥ ق.م)، من الحكماء السبعة، حكيم وفلكي ورياضي مشهور، صحب فيثاغورس، ممثل الطبيعيين وأول من أدخل علم الهندسة من مصر إلى اليونان، وأول من قال بأن الوجود لا موجد له، وقال بأن الماء هو المبدأ الأول. انظر: إخبار العلماء للقفطي، ٨٧؛ تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم، ص ١٢؛ معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي، ص ٤١٤.

٣ يقصد: في تعريفه للحدوث في بداية المقالة الأولى، حيث قال: «الحدوث مسبوقية وجود الماهية المتقررة بعدمٍ مطلق».

٤ هذا بيانُ أنَّ للماهية الممكنة تحققًا في نفسها.

٥ ط: عارضة.

وكذا العدمُ المقابلُ له؛[١] لكنَّ اليقينَ حاصلٌ بأنها ليست نفيًا محضًا وعدمًا مطلقًا، وإلا لمَا صحَّ التوجهُ إليها نظرًا إلى نفسها، والتالي باطلٌ.

فإن قلتَ: المتوجَّهُ[٢] إليها هو وجودُها الذهني، فلا يكون لها[٣] تقررٌ دونَه. قلتُ: معلومٌ بالبداهة أنَّ المتوجَّه إليه لا بدَّ له من ثبوتٍ في نفسه ليُتَوجَّه إليه.

فإن قيل: إذا كان العلمُ أزليًا فلا سبق ثمة. قلتُ: نحن لا ندَّعي السبقَ، وإنما ندعي أنَّ لها تقررًا في نفسها[٤] مغايرًا لثبوتها في علم الحق تعالى أزلًا وأبدًا، كما أنه مغايرٌ لوجودها الخارجي والذهني أبدًا.

برهانُه: أنه لو لم يكن لها نوعُ تحقُّقٍ وثبوتٍ في علم الحق سبحانه لكانت أعدامًا صِرفةً؛ إذ كان الله ولم يكن معه شيءٌ غيرُه في الأزل، فلا وجودَ للأشياء في الخارج، ولا في ذهنِ مخلوقٍ هناك؛ إذ لا مخلوقَ في الأزل، فلو لم يكن لها نوع تحققٍ في علم الحقِّ أزلًا لكانت أعدامًا صِرفةً بالضرورة، وإذا كانت أعدامًا صِرفةً / امتنعَ تعلُّقُ العلمِ بها بالضرورة؛ لأنَّ العلم وإن قلنا:[٥] إنه ليس [٨و] صورةً عقليةً؛ بل إضافةً محضةً أو صفةً حقيقيةً ذاتَ إضافةٍ فإنه لا بدَّ فيه من نسبةٍ مخصوصة بين العالِم والمعلوم، بها يكون العالِم عالمًا بذلك المعلوم، والمعلومُ معلومًا لذلك العالِم، وتلك النسبة هي المُعبَّرُ عنها بالتعلق. ومن المعلومِ أنَّ التعلقَ إنما يُتصوَّرُ بين متمايزين ولو بالاعتبار، ولا تمايزَ إلا بأن يكون لكلٍّ منهما ثبوتٌ في الجملة؛ فإنَّ ما لا ثبوتَ له أصلًا لا إشارةَ إليه بوجهٍ من الوجوه، وكلُّ ما هو كذلك يمتنع أن يكون متميِّزًا؛ ضرورةَ أنَّ كل متميِّزٍ يصِحُّ أن يكون مُشارًا إليه حسًّا أو عقلًا، فما لا ثبوتَ له أصلًا يمتنع أن يكون مُتميِّزًا.

---

١ ط: لم؛ ن – له.
٢ ر ب ط: التوجه.
٣ ن: له. | أي لا يكون للماهية تقرر دون الوجود.
٤ ن: نفسه.
٥ في هامش ر ب ط: «قوله: "لأن العلم وإن قلنا اهـ." اعلم أن للحق جل شأنه بحسب ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾ [الرحمن ٥٥/٢٩] شؤونًا وتجليات في مراتبه الإلهية، وأن له بحسب شؤونه ومراتبه صفات وأسماء، والصفات إما إيجابية وإما سلبية، والإيجابية إما حقيقية لا إضافة فيها كالحياة والوجوب، أو إضافة محضة كالأولية والآخرية، أو حقيقية ذات إضافة كالعلم والإرادة. فافهم ذلك».

ومن المعلوم أنَّ العدمَ المحضَ -أي ما يفرضُ ماصَدَقًا لهذا المفهوم على تقدير اتصافه به المستلزِم لأنْ لا يُلاحَظَ بوجهٍ ما في علمٍ ما، إلا[١] بوجهِ كونِه عدمًا محضًا- لا ثبوتَ له أصلًا، وإلا لَمَا كان عدمًا محضًا. هذا خلفٌ، فلا تميُّزَ له أصلًا، فلا يصحُ أن يكون طرفًا من طرفي النسبة التي هي التعلق، فلا يصح أن يكون معلومًا، فلو كانت الأشياء في الأزل أعدامًا محضةً لا ثبوتَ لها بوجهٍ من الوجوه: لم يصحَّ أن تكون معلومةً للحق تعالى أزلًا أصلًا؛ لكنَّ علمَ الحقِّ سبحانَه وتعالى محيطٌ أزلًا بجميع المعلومات قطعًا، فلها تمايزٌ، فلها نوعُ تحققٍ وثبوتٍ أزلًا في العلم المحيط الذي هو نفسُ الأمر؛[٢] لأن نفس الأمر هو المرجعُ للأمور وأحكامِها، والله سبحانه / هو الأول الذي لا شيء قبله، وعلمُه [٨ظ] أزليٌّ محيطٌ بجميع المعلومات التي منها علومُ المخلوقات ومعلوماتُها، فهو المرجعُ للأمور وأحكامِها جميعًا المعبَّرُ عنه بـ"نفس الأمر".

وقيل: نفس الأمر هو العقلُ الأول الذي هو اللوحُ، وفيه أنَّ المعلومات[٣]

---

١ جميع النسخ: ولا. والصواب ما أثبتناه.

٢ في هامش ر ب ط: «قوله: "فلها نوعُ تحققٍ وثبوتٍ أزلًا في العلم المحيط الذي هو نفسُ الأمر"[(١)] فإن قيل يلزم من كون نفس الأمر علمَ الحقِّ أن يكون في الحق كثرةٌ وهو ممتنع. قلنا: الأشياء في ثبوتها العلمي الأزلي معانٍ محققة، أي مجردة عن الصور مطلقًا، كما يشير إليه قولهم: "علم الحق بالأشياء حضوري لا حصولي"، وكلما كان كذلك كانت كثرتها اعتبارية لا حقيقية، فكانت من قبيل الإضافات، وكلما كانت كذلك لم يمتنع قيامها بالحق سبحانه؛ لاتفاق العقلاء على جواز تجدد الإضافات والنسب على الحق سبحانه، كما حكاه صاحب المواقف،[(٢)] ومن البين أن جواز تجددها فرع جواز أصل اتصاف الحق بها وقيامها به سبحانه، فإذا حصل الاتفاق على جواز تجددها فقد حصل على جواز أصل قيامها به، فظهر أن الممتنع هو الكثرة الحقيقية لا الاعتبارية». | [(١)] ب - وثبوتٍ أزلًا في العلم المحيط الذي هو نفسُ الأمر؛ [(٢)] انظر: المواقف للإيجي، ص ٢٧٥.

٣ في هامش ر ب ط: «قوله: "وقيل نفس الأمر" إلى قوله: "وفيه أن المعلومات"[(١)] فإن قلت: علمه تعالى بذاته مغاير لعلمه بمعلوماته، فلِم لا يجوز أن يكون هذا العلم هو المسمى بالعقل الأول؟ قلت: حقيقة العلم واحدة، والمغايرة بين أفرادها اعتبارية،[(٢)] واختلافها بحسب المتعلقات فلا تقدح[(٣)] في وحدة حقيقته، والحق سبحانه يعلم الأشياء بعين ما يعلم به ذاته لا بأمر آخر، وأيضًا كما أنه عالم بالأشياء كذلك قادر عليها، فكونُ العقل الأول عبارة عن العلم دون القدرة ترجيح بلا مرجح، وأيضًا العقل لكونه ممكنًا حادث مسبوق بالعدم الذاتي، وعلمه تعالى قديم؛ لأنه عينه، وأيضًا هو معلوم للحق؛ لأن ما لا[(٤)] يُعلم لا يمكن إعطاء الوجود له، فالعلم به حاصل قبل وجوده ضرورة، فهو غيره. فإن قلتَ: العلم تابع للمعلوم وهو الذات الأحدية الإلهية وكمالاتها >

إن لم تكن ثابتةً في علمه تعالى قبل ارتسامها في اللوحِ لزمَ المُحالُ الذي قدَّمناه،[١] وإلا ثبتَ المطلوب.

وقد يُراد بالأمر في قولهم: "الماهيةُ ثابتةٌ في نفس الأمر" عينُ الماهية. وليس المراد ما يُفهم من ظاهر اللفظ من كون الماهية مظروفةً في نفسها؛ بل هو كنايةٌ عن أنَّ ثبوتَها ذاتيٌّ لها لا من خارجٍ، بناءً على أنَّ الماهياتِ غيرُ مجعولةٍ؛[٢] وهذا أيضًا من قبيل قيام الجوهر بذاته كما قدمناه، فالماهية ثابتة في نفس الأمر بالمعنيين[٣] معًا، كما لا يخفى.

[٢.٦. تحقيق تعلُّق العلم بالمستحيل]

ولاح لك من هذا أنَّ الحدوثَ لا يتصورُ في المستحيل؛ لأنه العدمُ الصِّرفُ المجردُ عن الماهية المتقررة.

بيانُه: أنه لا وجود في الخارج إلا للهويات،[٤] وأما الماهياتُ فوجودُها علميٌّ فقط، وحيث لا هويةَ للمستحيل فليس له ماهيةٌ متقررة. نعم له ماهيةٌ ينتزعها العقل من هوياتٍ يخترع الخيالُ ذواتِها، ويختلق الوهمُ صفاتِها، فيجعلُها[٥] عنوانًا لتلك الهويات المفروضة؛ ليحكمَ بسببها على تلك الهويات باستحالة وجودها في الخارج مثلًا.

← فكيف يكون عبارة عن نفس الأمر؟ قلتُ: الصفات الإضافية لها اعتباران: اعتبار عدم مغايرتها للذات واعتبار مغايرتها لها، فالاعتبار الأول: العلم والإرادة والقدرة وغيرها من الصفات التي تعرض لها الإضافة ليس تابعًا للمعلوم، والمراد والمقدور لأنها عين الذات ولا كثرة فيها. وبالاعتبار الثاني: العلم تابع للمعلوم، وفي العلم اعتبار آخر، وهو حصول صور الأشياء فيه، فهو ليس من حيث تبعيته لها عبارة عن نفس الأمر؛ بل من حيث إن صور تلك الأشياء حاصلةً فيه عبارة عنه. فافهم، والله أعلم». | (١) ب: وفيه فإن؛ (٢) ب + من؛ (٣) ب ط: تورح؛ (٤) ب ط - لا.

١ أي ما تقدم من قوله من أنه لو لم يكن لها نوع تحققٍ في علم الباري تعالى لكانت أعدامًا محضة، وإذا كانت أعدامًا صرفة امتنع تعلق العلم بها ضرورة.

٢ هذا قول الحكماء؛ لكن المؤلف يرجح كونَ الماهيات مجعولة. وله في هذا المقام تفصيلٌ سيأتي عند الحديث عن تعريف الصوفية للقضاء في الفصل الأول من المقالة الثانية، ص ١٦٦-١٦٨.

٣ المعنى الأول: أنها ثابتة في علم الله تعالى، والثاني أن ثبوتها ذاتي لها لا من خارج، بناءً على عدم مجعولية الماهية.

٤ ط: اللهويات.

٥ ط ن: ويجعلها.

فمعنى قولنا:[١] "شريك الباري مستحيل" أنَّ كل فردٍ فردٍ مما يفرِض[٢] ماصَدَقًا لهذا العنوان على تقدير اتصافه به: يمتنعُ وجودُه في الخارج. فمعنى [٩و] كونِ / شريك الباري لا ماهيةَ له في العقل: أنه لا ماهية له متحققةٌ متقررةٌ في نفسها؛ بسبب عدم[٣] إمكان تقرر هوياتها في الخارج.

يرشدك إلى ذلك: أنه لمَّا «أثبت أبو هاشمٍ[٤] من المعتزلة علمًا لا معلومَ له -كالعلم بالمستحيل- نَسبَه[٥] الإمام الرازي إلى التناقض حيث قال: "لا معنى للمعلوم إلا ما تعلق به العلم" فإذا قيل: المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم: كان في قوة قولنا:[٦] المستحيل متعلَّقٌ للعلم وليس متعلَّقًا له. ثم أجاب عنه الآمدي[٧] بأنَّ "له أن يصطلح على أن متعلَّق العلم إذا كان مستحيلًا لا يسميه معلومًا، وإذا لم يكن مستحيلًا يسميه معلومًا"؛[٨] ورَدَّهُ السيد[٩] بأنه اصطلاحٌ لا فائدةَ فيه».[١٠]

أجاب في[١١] المواقف بقوله: «والإنصافُ ألا تظن[١٢] بكلمة تخرج من فم أخيك السوء، فيُحمَلُ[١٣] كلامه على ما صرَّح به ابن سينا في الشفاء:[١٤] من أنَّ المستحيل لا يمكن أن تحصلَ منه صورةٌ في العقل هي له في نفسه؛ بل على ضربٍ من التشبيه، فلا يمكن أن يَتصور شيئًا هو اجتماع النقيضين أو شريكُ

---

١ ن: قول.

٢ ن: أن كل فرض مما يفرض.

٣ ر ب ط - عدم.

٤ أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي (ت. ٣٢١هـ/٩٣٣م)، من شيوخ معتزلة البصرة، وهو ابن أبي علي الجبائي، إليه تنسب الطائفة البهشمية، من رجالات الطبقة التاسعة. توفي في بغداد. انظر: فضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار، ص ٣٠٤-٣٠٨؛ طبقات المعتزلة لابن المرتضى، ص ٩٤-٩٦؛ الفهرست للنديم، ٦٢٧/١-٦٢٨؛ تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ٣٢٧/١٢-٣٢٨.

٥ ر ب ط: ونسبه. والتصويب من ن والمصدر.

٦ ن: كون.

٧ ن - الآمدي.

٨ انظر: أبكار الأفكار للآمدي، ١٠٧/١.

٩ يقصد السيد الشريف الجرجاني. انظر: شرح المواقف للجرجاني، ٥٩/٦.

١٠ انظر: المواقف للإيجي، ص ١٤٧؛ شرح المواقف للجرجاني، ٥٩/٦.

١١ ن: ثم أجاب في شرح.

١٢ ن: نظن.

١٣ ن: من فم عاقلٍ العبث فيُحمل.

١٤ انظر: الشفاء (المنطق: ٥- البرهان) لابن سينا، ٧٢/٣. وفيه: بأن العلم بالمستحيل يكون بضرب من التشبيه، أما تفصيله بقوله: «فلا يمكن أن يتصور شيئًا هو اجتماع النقيضين... الخ» فليس للشيخ الرئيس.

الباري تعالى؛ بل يَتصور اجتماع السواد والحلاوة، ثم يقول: لا يمكن مثلُ هذا الاجتماع بين السواد والبياض. وكذا يتصور مشاركة زيدٍ لعمرو في الإنسانية، ثم يقول: لا يمكن مثلُ هذه المشاركة في وجوب الوجود الذاتي».[١]

وقيَّدنا[٢] العدمَ بالإطلاق؛ ليعمَّ أقسامَه الثلاث،[٣] فينقسم الحدوث أيضًا إليها كما سترى في التقسيم، / وها نحن نشرع فيه بإذن الله تعالى، فنقول: [٩ظ]

[٣. أقسام الحدوث عند الفلاسفة]

وينقسم الحدوث: إلى ذاتي، ودهري، وزماني.

[٣. ١. الحدوث الذاتي]

فالذاتي: مسبوقيةُ وجودِ الماهية بعدمها الذاتي الذي لها في نفسها الغير المنافي لفعليتها ووجودِها في الواقع، وإن أردتَ توضيحَهُ على وجه الاستقصاء فألقِ سمْعَ قلبك لِمَا يُتلى عليك:

[٣. ١. ١. الماهية]

وهو أن الماهية إذا لاحظها العقل[٤] في مرتبة إطلاقها الحقيقي الذي هو خلوُّها عن كل قيد، حتى عن قيد الإطلاق وهي لا بشرط شيء: لم يمكنه أن يحكمَ عليها بحكم أصلًا، ثم يلاحظُها في مراتب تنزلها الأسبق فالأسبق إلى أخص خصوصها، فإذا نظر فيها من جهة أنها هل لها أجزاء أو لا؟ قسمها: إلى بسيطة ومركبة.[٥]

ثم إذا نظر فيها من جهة أنها هل هي صرف الوجود أو صرف العدم أو لا ولا؟ قَسَمَها: إلى واجبة الوجود، وممتنعة الوجود، وممكنة الوجود.

---

١ انظر: المواقف للإيجي، ص ١٤٧-١٤٨؛ شرح المواقف للجرجاني، ٦/٥٩-٦٢. يتصرف المؤلف بالعبارات بزيادة مثال أو حذف شيء للاختصار.

٢ يقصد: في تعريفه للحدوث في بداية المقالة الأولى، حيث قال: «الحدوث مسبوقية وجود الماهية المتقررة بعدمٍ مطلق».

٣ ن: الثلاثة.

٤ ط: العقيل.

٥ ط: وركبة.

أما الأُولَيان:[١] فقد تقدم الكلام عليهما[٢] مستوفى.[٣] وأما الثالثة: فلا شكَّ أنَّ إمكانَها غيرُها؛ إذ هو القيد الذي ميزها عن قسيمَيها.

فأُولى مراتبها التي تخصُّها ولا توجد في قسيميها: ملاحظة كونِها ماهيةً قابلةً للإمكان.

والمرتبة الثانية: ملاحظتُها مع الإمكان.

والمرتبة الثالثة: ملاحظتُها مع وجود علتها التامة أيضًا.

والمرتبة الرابعة: ملاحظتها مع عدم علتها التامة. فإذا لاحظها في المرتبة الأولى فقط، ولم يلاحظ معها شيئًا آخر: وجد أنَّ الذي لها من ذاتها في تلك المرتبة كونُها ليسًا صرفًا، وسلبًا بسيطًا. ومعناه أنه ليس هناك شيءٌ، لا أن هناك
[١٠و] أمرًا مفهومه / الليس.

[٣.١.٢. الفرق بين ماهية الممكن وماهية المستحيل]

فإن قلت: إذا لم يكن هناك شيءٌ، فما الفرق بين ماهية الممكن وماهية المستحيل؟ **قلنا:** إنَّ ماهية الممكن لها تقررٌ في نفسها وفي عِلم الله تعالى، كما تقدم.

فإن قلتَ: ماهيةُ المستحيل كذلك، **قلنا:** نعم، لكن بتبعيةِ تعلُّق علمه تعالى بالعقل المشوب بالوهم. والحدُّ الفاصل: أنَّ ماهية الممكن لها التقرران، وماهيةُ المستحيل لها التقرر الفرضي[٤] فقط، فلْيُسْتَيْقَن.[٥]

ويؤيِّد[٦] كونَ الماهية في ذاتها ليسًا صرفًا، ما[٧] قاله الرئيس في الشفاء على سياق ما[٨] قاله في الإشارات: «أنت تعلم أنَّ حال الشيء الذي له[٩] باعتبار ذاته متخليًا[١٠] عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات، وكل موجود عن غيره يستحق

---

[١] يعني واجبة الوجود وممتنعة الوجود.
[٢] ط: فيهما.
[٣] ن – مستوفى | انظر مبحثي: "ماهيته تعالى عين وجوده" ص ١١٢، و"تحقيق تعلق العلم بالمستحيل" ص ١١٩.
[٤] ر ب ط: العرضي.
[٥] ن: فلنستيقن.
[٦] ن: ولنؤيد.
[٧] ن: وما.
[٨] ن: على سياقنا.
[٩] ط: ليس؛ ن: للشيء.
[١٠] ن: متحليًا.

العدم لو انفرد،[١] وإنما يكون له الوجود عن غيره».[٢] وما قاله الفارابي:[٣] «الماهيةُ المعلولة لها عن ذاتها أنْ ليست، ولها عن غيرها أن توجد، والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات».[٤]

واعتُرِضَ بأنَّ المعلول لو استحقت ذاتُه اللاوجود لكان ممتنعًا لا ممكنًا؛ ولذلك حاد الشيخ المقتول في المطارحات والتلويحات عن استحقاق الماهيةِ اللاوجودَ إلى لا استحقاقها الوجودَ.[٥] وذَكَرَ أنه قبْل استحقاقها الوجودَ قبليةٌ بالذات. وتبعه الإمام الرازي في شرحه للإشارات فقال: «الممكن لا يستحق الوجود من ذاته، ولا يلزم منه أنه يستحق اللاوجود، فإن المستحِق للاوجود

---

١ تتمة العبارة في الإشارات: «أو لا يكون له وجودٌ لو انفرد»، فكأن الشيخ يستدرك على عبارته السابقة بهذه العبارة، وعلى هذا سار الطوسي إذ بين معنى "أن الموجود عن غيره يستحق العدم إذا انفرد" هو لا كونها في الخارج، وهذا هو معنى استحقاق العدم الذي أراده ابن سينا. أما الرازي فلا يرضى هذا التأويل -لا سيما أن عبارة ابن سينا في الشفاء لا تحتمل إلا استحقاق الممكن للاوجود- ويعطف «أو لا يكون له وجودٌ لو انفرد» على ما سبقها «وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد». لذا قال بأن في كلام ابن سينا مغالطة؛ إذ إن الممكن لا يصح القول بأنه يستحق اللاوجود، فالمستَحق للاوجود هو الممتنع. والمؤلف هنا يؤيد كلام الرازي في نقده لابن سينا. انظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ١١٤؛ الشفاء (الإلهيات) لابن سينا، ١٠/٣٨-٣٩؛ شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي، ١١٥/٣؛ شرح الإشارات والتنبيهات للرازي، ٤١١/٢.

٢ ب - قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد وإنما يكون له الوجود عن غيره. | يشرح ابن سينا هنا الحدوث الذاتي. | انظر: الشفاء (الإلهيات) لابن سينا، ١٠/٣٨-٣٩؛ الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ١١٤.

٣ أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي (ت. ٣٣٩هـ/٩٥٠م)، من فاراب إحدى مدن الترك في بلاد ما وراء النهر، المعلم الثاني وفيلسوف المسلمين، شرح بعض كتب أرسطو، وهو من المتقدمين في المنطق والحكمة، استوطن بغداد ثم قدم على سيف الدولة في حلب فأكرمه، ودخل معه دمشق ومات بها. انظر: الفهرست للنديم، ١٩٩/٣؛ تاريخ الحكماء للشهرزوري، ص ٢٩٩-٣٠٢؛ إخبار العلماء للقفطي، ٢١٠-٢١٢؛ عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة، ص ٦٠٣-٦٠٩.

٤ فصوص الحكمة للفارابي، (متن: ص ٥٣). | نجد هذا النقل أيضًا في القبسات لمير داماد؛ إذ يعرِّفه بأنه الشريك السابق في التعليم، فيقول: «وكذلك شريكنا السابق في التعليم، قال في الفصوص...». انظر: القبسات لمير داماد، ص ٢٠.

٥ المشارع والمطارحات للسهروردي، ص ٤٧٨.

هو الممتنعُ، فإذن وجودُه مسبوقٌ بلا استحقاقِ الوجود، لا بالعدم أو باللاوجود».[١]

[٣.١.٣. السلب البسيط والسلب المركب للماهية]

[١٠ظ] / وأنت خبيرٌ بأنَّ هذه مغالطةٌ ناشئةٌ من عدم الفرق بين السلب البسيط والسلب المركب، وعدمِ الفرق بين متن الواقع وبين مرتبة نفس الماهية. وتحقيقُ ذلك:

[٣.١.٣.١. السلب البسيط]

أن السلب البسيط للماهية معناه: رفعُها ولَيسيَّتُها وبطلانها في ذاتها، لا رفعُها عن ظرف من ظروف نفس الأمر، وهذا الرفع إنما هو بالنظر إلى مرتبة نفس جوهر الماهية، لا بالنظر إلى الواقع والخارج.

[٣.١.٣.٢. السلب المركب]

وأما السلب المركب لها فإن معناهُ: سلبُها عن صُلبِ الواقع ومتنِ الخارج، فلا بدَّ فيه من ملاحظة الواقع، ولا شك أنَّ بطلانَ الماهية في حاق ذاتها لا ينافي فعليتها ووجودها في الواقع.

فتحرَّرَ من هذا: أنَّ العقل:

إذا لاحظها[٢] مع قبولها للإمكان فقط: وجدها مستحقةً للسلب البسيط الذي لها من ذاتها.

وإذا لاحظها مع إمكان الوجود في الواقع فقط: وجدَها غيرَ مستحقةٍ لأيسٍ ولا ليسٍ[٣] في الواقع.

---

[١] انظر: شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي، ١١٥/٣؛ شرح الإشارات والتنبيهات للرازي، ٤١١/٢. | يظهر أن المؤلف نقل كلام الرازي من شرح الطوسي على الإشارات، لا من شرح الرازي نفسه على الإشارات؛ وذلك لتطابق عبارة المتن مع ما في شرح الطوسي. وكذلك نجد كل الاقتباسات السابقة لكلام ابن سينا والفارابي والسهروردي والرازي بألفاظ متقاربة جدًا في القبسات. انظر: القبسات لمير داماد، ص ١٩-٢١.

[٢] أي الماهية.

[٣] «والأيس الوجود، والليس العدم في مصطلح الفلاسفة». «ز». | في هامش نسخة راغب باشا، رقم: ٧٦٩، (٨ظ): «"ليس" كلمة نفي، فعل ماضٍ أصله لَيِسَ كفَرِحَ، فسُكِّنت تخفيفًا، أو معناه لا أيس، طُرِحت الهمزة وأُلزقت اللام بالياء، والدليل قولهم: رأيتني من حيث أيس وليس، أي من حيث هو ولا هو، أو معناه لا وجد، وأيس أي موجود، ولا أيس: لا موجود. فخففوا. خلوصي».

وأما إذا لاحظها العقل مع إمكانها ووجود علتها التامة: وجد أنَّ الذي لها حينئذ أن تكون أيسًا وإثباتًا مركبًا واجبًا؛ لكنه لمَّا كان لها ذلك من علتها لا من ذاتها: لم تكن واجبة الوجود بالذات؛ بل بالغير، فلا ينافي إمكانَها الذاتي المقتضي لليسيَّتِها البسيطة. والموجبُ لاستواء نسبتي أيسيتها وليسيتها المركبتين إليها مضافةٌ[١] إلى صقْعِ الواقع وعَرَصَة[٢] الخارج؛ فثبتَ أنَّ مرتبة ليسيتها البسيطة وعدمِها الساذج سابقةٌ في العقل على مرتبة أيسيتها المركبة / ووجودِها الحاصل لها[٣] في [١١و] صلب الأعيان بالفاعل سبقًا ذاتيًا، سواءٌ كان ذلك الوجود مستمرًا من الأزل إلى الأبد، أو منقطع[٤] الطرفين، أو طرف الأزل فقط، ولا مساغ للعكس؛ لِمَا تحقق من أنَّ ما ثبت قِدمُه استحال عدمه، وسواءٌ كان ذلك الوجود زمانيًا أو غير زماني.

[٣. ٢. الحدوث الدهري]

والحدوث الدهري: مسبوقيةُ وجودِ الماهية بعدمها الصريح المحض المقابلِ لوجودها في الواقع، مسبوقيةً انسلاخية انفكاكية، لا ذاتيةً ولا زمانية.

[٣. ٣. الحدوث الزماني]

والحدوث الزماني: مسبوقية وجودِها الزماني المتقدر الغيرِ المنافي، لعدمها الزماني المتقدر؛ لأن من شرط[٥] التنافي اتحادُ الزمان.

[٣. ٣. ١. الأوعية الثلاثة: السرمد والدهر والزمان]

وإذا تحقَّقْتَ ما بيَّنَّا ثبتَ لديك أنَّ للحصول في نفس الأمر ثلاثةَ أوعية:[٦]

---

١ ن: إضافتها.
٢ ط: عَرْصَة.
٣ ن – لها.
٤ ب: ومنقطع.
٥ ط: لا من شرط.
٦ في هامش نسخة راغب باشا، رقم: ٧٦٩، (٩و): «الكلام في الدهر والسرمد والفرق بينهما وبين الزمان. ذكر الشيخُ الرئيس في أكثر كتبه: أنَّ اعتبار أحوال المتغيرات مع المتغيرات زمانٌ، واعتبار أحوال الأشياء الثابتة مع الأشياء المتغيرة هو الدهر، واعتبار أحوال الأشياء الثابتة مع الثابتة هو السرمد. هذا هو الذي رأيناه في كتبه، وما وجدنا له مزيد شرحٍ وبيان. وأقول: إن الأقرب عندنا في المدة والزمان هو مذهب أفلاطن، وهو أن الزمان جوهرٌ قائمٌ بنفسه مستقل بذاته، إلا أنه يقتضي تقدير هذه الأحوال المختلفة، فقد ثبت أن الناظرين لمذهب أرسطاطاليس في أن الزمان مقدار الحركة، >

[١] فوِعاءُ الوجود أو العدم[١] السيال للمتغيرات الكيانية بما هي متغيرة: زمانٌ.

[٢] ووعاء الوجود أو العدم[٢] الصريح المرتفع عن التقدر واللاتقدر للثابتات بما هي ثابتات، وهو متن الواقع: دهرٌ.

[٣] ووعاء الوجود البحت الثابت الحق[٣] المتقدسِ عن عروض التغير مطلقًا، والمتعالي عن سبق العدم على الإطلاق، وهو صرف الفعلية المحضة الحقة من كل جهة: سرمدٌ.

والسرمد أوسعُ من الدهر؛ لوجوب استمراره واحتمالِ سبق العدم الصريح الدهري.

والدهرُ أوسع من الزمان؛ لوجوده حين عدم الزمان؛ لتوقف الزمان على الحركة المتوقفة على الجسم المتوقفِ على المجرد الذي هو من حيز الدهر.[٤]

[١١ظ] / واعلم[٥] أن هذه الأوعية ليست أوعيةً حقيقية، وإنما هي نِسبٌ يُتعقَّلُ كلٌّ منها بين منتسبين، ثم إن النسبة أمرٌ كليٌّ تحته أنواع كثيرة، والمراد بها ههنا نوع مخصوصٌ هو المعية.

قال المحقق الطوسي[٦] في شرح الإشارات: «كما وقع الاصطلاح على إطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات إلى بعضٍ في امتداد الوجود،

← لا يمكنهم التوغل في شيء من المذاهب المتعلقة بالزمان، إلا عند الرجوع إلى قول أفلاطون، وهو أنه موجودٌ قائمٌ بنفسه، فإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ذوات الموجودات القائمة المُبرَّأة عن التغير سميناه بالسرمد، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ما قبل حصول الحركات والتغيرات، فذلك هو الدهر الداهر، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى كون المتغيرات مقارنةً له حاصلةً معه فذلك هو الزمان. انتهى ملخصًا من المطالب العالية». | انظر: المطالب العالية للرازي، ٥/٨٩، ٩١.

١ ن: والعدم.

٢ ن: والعدم.

٣ ن: للحق.

٤ انظر: القبسات لمير داماد، ص ٧.

٥ ط ن: اعلم.

٦ أبو عبد الله المولى نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م). من كبار علماء الفرس، عالم في الكلام والحكمة والفلك والحساب، كان وزيرًا لهولاكو، كما صحبه في واقعة بغداد، وتوفي بها. ألف العديد من التصانيف منها تجريد العقائد، وشرح الإشارات والتنبيهات، وغيرها كثير. انظر: البداية والنهاية لابن كثير، ١٧/٥١٤-٥١٥؛ مفتاح السعادة لطاش كبري زاده، ١/٢٩٤.

(كمعية الحركة للزمان)، فقد وقع على إطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات إلى الأمور الثابتة (كمعية الزمان للفلك)، والسرمد على النسبة التي للأمور[١] الثابتة بعضِها إلى بعض (كمعية الفلكِ للعقل)».[٢]

[٤. أنواع القدم]

وأما القدم فلا يمكن جمع أنواعه في تعريف واحد، فلنعرِّف كلًّا منها على حدةٍ، فنقول:

[٤.١. القدم الذاتي]

القدم الذاتي: كونُ الوجود غير مسبوقٍ بليسية الماهية. ويلزمه انتفاء الماهية؛ لأن الماهية حيث وُجدت استلزمتْ الليسية كما تقدم، ونفي اللازم[٣] ملزومٌ لنفي[٤] الملزوم،[٥] ومتى انتفت الماهية كان الموجود[٦] صرفَ الوجود، وصِرفُ الوجود هو الواجبُ لذاته، وهو لا يقبل العدم كما قدمناه،[٧] فلزمه[٨] أيضًا انتفاءُ سبق العدم الدهري والزماني.

[٤.٢. القدم الدهري]

والدهري: كونُ الوجود غيرَ مسبوق بالعدم[٩] الصريح. ويلزمه أنه غير مسبوق بعدم متكمم؛ إذ الوجود في الواقع أعم من الوجود المتكمم، وكذا العدم، ونفي الأعم ملزومٌ[١٠] لنفي الأخص.

---

١ ن: على نسبة الأمور.

٢ انظر: شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي، ١١٩/٣. مع الإشارة إلى أن ما بين قوسين من إضافة المؤلف، إذ هي غير موجودة في شرح الطوسي على الإشارات. | «ومحصل ذلك أن نسبة المتغير إلى المتغير زمان، ونسبة المتغير إلى الثابت دهر، ونسبة الثابت إلى الثابت سرمد عند الفلاسفة». «ز».

٣ ن + أي الليسية. | في هامش ر ب ط: «وهو الليسية».

٤ ط: النفي.

٥ ن + أي الماهية. | في هامش ر ب ط: «وهو الماهية».

٦ ب: انتفت الماهية كالموجود.

٧ ط ن: كما قدمنا.

٨ ن: فيلزمه.

٩ ن: بالقدم.

١٠ ن: مستلزمٌ.

[٣.٤. القدم الزماني]

والقدمُ الزماني: كونُ الوجود المتكمم غيرَ مسبوق بالعدم المتكمم؛ بل مستمرٌ في محاذاة جميع الزمان في طرف الماضي.

الفصل الثاني

في بيان النسبة بين كل اثنين / من أقسام الحدوث والقدم [١٢و]

وفيه مباحثُ:

المبحث الأول [النسبة بين أقسام الحدوث والقدم]

أن النسبة تعتبر تارة بين مفاهيمها المصدرية، وهي الحدوث والقدم، وأخرى بين معانيها الاشتقاقية، وهي الحادث والقديم.

المبحث الثاني [صور النسب بين أقسام الحدوث والقدم]

أنَّ صور النسبة بين هذه الأقسام خمس عشرة صورة؛ فإنه ينشأ من أخذ الأول مع كل واحد مما بعده خمس صور. ومن الثاني مع ما بعده أربع. ومن الثالث مع ما بعده ثلاثٌ. ومن الرابع مع ما بعده اثنتان. ومن الخامس مع السادس واحدةٌ.

المبحث الثالث [ألقاب النسب بين أقسام الحدوث والقدم]

أن هذه النسبَ كلَّها[١] تباينٌ باعتبار المفاهيم المصدرية.[٢]

وأما باعتبار المعاني الاشتقاقية:[٣]

فثمانٍ منها[٤] تباينٌ: أربعٌ منها قديم ذاتي مع قديم زماني أو حادث مطلقًا؛ والأربع الأخرى قديمٌ دهري أو زماني مع حادث كذلك.

وستٌّ منها[٥] عمومٌ وخصوصٌ مطلق: ثلاث منها حادث ذاتي مع حادث دهري أو زماني[٦] أو قديم زماني؛ واثنان قديمٌ دهري مع قديم ذاتي أو زماني؛

---

[١] ن + بينها.

[٢] رتبت ذلك في جدول منفصل في نهاية هذا الفصل. انظر: الجدول الأول، ص ١٣٤.

[٣] رتبت ذلك في جدول منفصل في نهاية هذا الفصل. انظر: الجدول الثاني، ص ١٣٤.

[٤] ن + بينها.

[٥] ن + بينها.

[٦] ط: أو زمان.

وواحدٌ حادث دهري مع حادث زماني. وما قَبْلَ "مَعْ" مِن هذه الستة هو الأعم، وما بعدها هو الأخص.

والخامسةَ عشر عموم وخصوص من وجه: وهي قديم دهري مع حادث ذاتي.

المبحث الرابع [مواد النسب بين أقسام الحدوث والقدم]

أن مواد هذه النسب خمسةُ أشياء:[١]

الأول: الموجود الذي لم تسبق فعليتَه ليسيةُ الماهية، ولا وجودَه الدهريَّ عدمٌ دهريٌّ، ولم يتعلق وجودُه بمادةٍ ولا مدة، وما ذاك إلا واجبُ الوجود لذاته جل وعلا.

[١٢ظ] **الثاني**: الموجود الذي سبقت فعليتَه ليسيةُ الماهيةِ، ولم يسبق / وجودَه عدمٌ دهريٌّ، ولا تعلَّقَ بمادة ولا مدة، وليكن العقلَ.

الثالث: الموجود الذي سبقتْ فعليتَه ليسيةُ الماهية، وتعلَّقَ وجودُه بمادة ومدة، ولم يسبق وجودَه الزمانيَّ الدهري عدمٌ زماني ولا دهري، وليكن الحركةَ التوسطية للفلك الأعظم.

الرابع: الموجود الذي سبقتْ فعليتَه ليسيةُ الماهية، ووجودَه الدهريَّ عدمُه الدهريُّ، ولكن لم يتعلقْ وجودُه بمادة ولا مدة، وليكن النفسَ الناطقة.

الخامس: الموجود الذي سبقت فعليتَه ليسيةُ الماهية، ووجودَه الزمانيَّ الدهريَّ[٢] عدمُه الزمانيُّ والدهري،[٣] كالمُولَّد.

فللأول: القدم الذاتي والدهري.

وللثاني: القدم الدهري والحدوث الذاتي.

وللثالث: القدم الزماني والدهري والحدوث الذاتي.

وللرابع: الحدوث الدهري والذاتي.

وللخامس: جميع أنواع الحدوث.

---

١ رتبت ذلك في جدول منفصل في نهاية هذا الفصل. انظر: الجدول الثالث، ص ١٣٤.

٢ ن: أو الدهري.

٣ ن: أو الدهري.

واعلم أن ما ذكرنا من أحوال النسب مبنيٌّ على مجرد الاحتمال العقلي، وأما بالنظر إلى البراهين الآتية الموجبة للحدوث الدهري لِما سِواه تعالى فالنسبُ على غير هذا الوجه، كما ستراه هناك إن شاء الله تعالى.

المبحث الخامس [جدول لبيان أحوال النسب بين أقسام الحدوث والقدم]

في وضع جدول[1] تتبينُ فيه هذه الأقسامُ، وموادُّها، ونِسبُها، وألقابُ نسبِها على طريق الرمز،[2] وذلك أنَّا اقتصرنا على الحروف، فأخذنا من ألفاظ الأقسام كلًّا من قاف القدم، وحاء الحدوث، مع كلٍّ من ذال الذاتي، ودال الدهري، وزاي الزماني.

ومن ألفاظ المواد:[3] باءَ الواجب، ولام العقل، وهاء الحركة، وسين النفس، ودال المُولَّد.

ومن ألقاب النِّسب تاء التباين، و"جه" للعموم والخصوص / الوجهي، والعين والصاد من العموم والخصوص المطلق. وطولُ ذلك الجدول خمسة عشر بيتًا، وعرضُه سبعة بيوت. [١٣و]

ففي الضلع الأول: وهو الأيمن الطولي المادة التي لم يصدق عليها شيء من المنتسبين. وفي الثاني: المادة التي انفرد بالصدق عليها المنتسب الأيمن. وفي الثالث: المنتسب الأيمن. وفي الرابع: المادة التي صدق عليها المنتسبان. وفي الخامس: المنتسب الأيسر. وفي السادس: المادة التي انفرد بالصدق عليها المنتسب الأيسر. وفي[4] السابع: ألقاب النِّسب.

وقدَّمتُ الصادَ على العين في علامة العموم والخصوص المطلق، إن كان المنتسب الأيمن أخصَّ من الأيسر، وعكستُ في العكس، ووضعتُ فوق الجدول ضِلعًا عرضيًّا،[5] في كل بيتٍ منه ترجمةُ الضلع الطولي الذي تحته.

---

[1] جعلت بجانب الجدول والصورة التي وضعها المؤلف قائمةً بينتُ فيها الرموز والاختصارات على وجه التفصيل. كما وضحت الجدول الذي وضعه المؤلف مع إكمال الرموز في جدول مستقل في نهاية هذا الفصل. انظر: الجدول الرابع، ص ١٣٥.

[2] ب - الرمز.

[3] ط ن: المراد.

[4] ب ط - وفي.

[5] ط ن: عرضًا.

ثـم وضعتُ دائرةً، وقسمتُها ستةَ أقسام متساوية، وكتبت في خارجها على كل نقطة من النقط الفاصلة[1] بين أقسامها قسمًا من أقسام الحدوث والقدم، ووصلتُ بين كل نقطتين منها بخطٍ، كتبتُ عليه لقب النسبة بينهما، مع ما راعيتُ في الجدول من تقديم الصاد على العين والعكس؛ لكن لا يمكن فيها معرفة أحوال المواد كما يمكن في الجدول، فهو مُغْنٍ عنها وأفيَدُ منها، كما أنَّ ذكاء الفطِن اللبيب مُغنٍ عن الأمرين، وإنما ذكرتهما إبرازًا للمعقول لمرأى[2] العين؛ فإنَّ النفس إلى المحسوسات أميل وللمعقولات المتجلية بحُلَلها أقبل؛ لأنها أولُ شيء أَلِفَتْهُ، وبه توصَّلتْ إلى ما عَلِمَتْهُ.

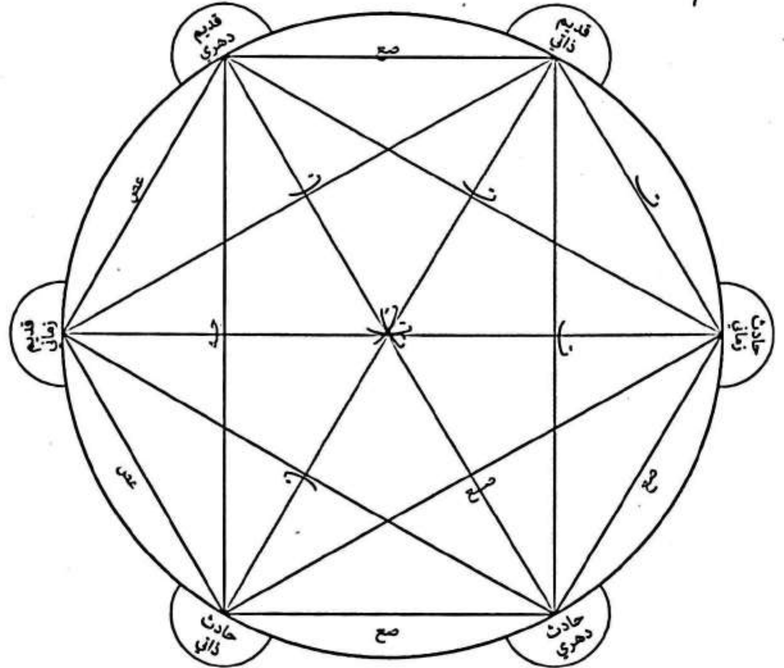
[١٣ظ] وهذه صورتهما:[3] /

ما باينه المنتسبان	ما انفرد به المنتسب الأيمن	المنتسب الأيمن	ما اجتمع فيه المنتسبان	المنتسب الأيسر	ما انفرد به المنتسب الأيسر	ألقاب النسب
هسد [الحركة والنفس والمولد]		قذ [قديم ذاتي]	ب [الواجب]	قد [قديم دهري]	ل [العقل]	صع[4] [عموم وخصوص مطلق]
لسد [العقل والنفس والمولد]	ب [الواجب]	قذ [قديم ذاتي]		قز [قديم زماني]	هـ [الحركة]	ت [تباين]
	ب [الواجب]	قذ [قديم ذاتي]		حذ [حادث ذاتي]	لهسد [العقل والحركة والنفس والمولد]	ت [تباين]
له [العقل والحركة]	ب [الواجب]	قذ [قديم ذاتي]		حد [حادث دهري]	سد [النفس والمولد]	ت [تباين]
لهس [العقل والحركة والنفس]	ب [الواجب]	قذ [قديم ذاتي]		حز [حادث زماني]	د [المولد]	ت [تباين]
سد [النفس والمولد]	بل [الواجب والعقل]	قد [قديم دهري]	هـ [الحركة]	قز [قديم زماني]		عص[5] [عموم وخصوص مطلق]
	ب [الواجب]	قد [قديم دهري]	له [العقل والحركة]	حذ [حادث ذاتي]	سد [النفس والمولد]	جه [عموم وخصوص من وجه]
	بله [الواجب والعقل والحركة]	قد [قديم دهري]		حد [حادث دهري]	سد [النفس والمولد]	ت [تباين]

١ ط: الفاضلة.
٢ ن: لرأي.
٣ ن – وهذه صورتهما.
٤ المنتسب الأيمن أخص من المنتسب الأيسر.
٥ المنتسب الأيسر أخص من المنتسب الأيمن.

س [النفس]	بله [الواجب والعقل والحركة]	قد [قديم دهري]		حز [حادث زماني]	د [المولد]	ت [تباين]
ب [الواجب]		قز [قديم زماني]	هـ [الحركة]	حذ [حادث ذاتي]	لسد [العقل والنفس والمولد]	صع[1] [عموم وخصوص مطلق]
بل [الواجب والعقل]	هـ [الحركة]	قز [قديم زماني]		حد [حادث دهري]	سد [النفس والمولد]	ت [تباين]
بلس [الواجب والعقل والنفس]	هـ [الحركة]	قز [قديم زماني]		حز [حادث زماني]	د [المولد]	ت [تباين]
ب [الواجب]	له [العقل والحركة]	حذ [حادث ذاتي]	سد [النفس والمولد]	حد [حادث دهري]		عص[2] [عموم وخصوص مطلق]
ب [الواجب]	لهس [العقل والحركة والنفس]	حذ [حادث ذاتي]	د [المولد]	حز [حادث زماني]		عص[3] [عموم وخصوص مطلق]
بله [الواجب والعقل والحركة]	س [النفس]	حد [حادث دهري]	د [المولد]	حز [حادث زماني]		عص[4] [عموم وخصوص مطلق]

/ [١٤و]



[الاختصارات المؤلف في الصور والجداول]

ق	القدم
ح	الحدوث
ذ	الذاتي
د	الدهري
ز	الزماني
ب	الواجب
ل	العقل
هـ	الحركة
س	النفس
د	المولّد
ت	تباين
م	مساواة
جه	عموم وخصوص من وجه
عص	عموم وخصوص مطلق (المنتسب الأيسر أخص من المنتسب الأيمن)
صع	عموم وخصوص مطلق (المنتسب الأيمن أخص من المنتسب الأيسر)

١ المنتسب الأيمن أخص من المنتسب الأيسر.
٢ المنتسب الأيسر أخص من المنتسب الأيمن.
٣ المنتسب الأيسر أخص من المنتسب الأيمن.
٤ المنتسب الأيسر أخص من المنتسب الأيمن.

الجدول الأول: صور النسبة بين أقسام الحدوث والقدم (باعتبار المفاهيم المصدرية كلها تباين) عند الحكماء[١]					
حدوث ذاتي	حدوث دهري	حدوث زماني	قدم ذاتي	قدم دهري	قدم زماني
حدوث دهري	حدوث زماني	قدم ذاتي	قدم دهري	قدم زماني	
حدوث زماني	قدم ذاتي	قدم دهري	قدم زماني		
قدم ذاتي	قدم دهري	قدم زماني			
قدم دهري	قدم زماني				
قدم زماني					

الجدول الثاني: صور النسبة بين أقسام الحادث والقديم (باعتبار المفاهيم الاشتقاقية مع بيان الأعم والأخص) عند الحكماء		
التباين ٨	عموم وخصوص مطلق ٦ (القسم الأول أعم والقسم الثاني أخص)	عموم وخصوص من وجه ١
قديم ذاتي مع قديم زماني	حادث ذاتي مع حادث دهري	قديم دهري مع حادث ذاتي
قديم ذاتي مع حادث ذاتي	حادث ذاتي مع حادث زماني	
قديم ذاتي مع حادث دهري	حادث ذاتي مع قديم زماني	
قديم ذاتي مع حادث زماني	قديم دهري مع قديم ذاتي	
قديم دهري مع حادث دهري	قديم دهري مع قديم زماني	
قديم دهري مع حادث زماني	حادث دهري مع حادث زماني	
قديم زماني مع حادث دهري		
قديم زماني مع حادث زماني		

الجدول الثالث: مواد النسب بين أقسام الحدوث والقدم عند الحكماء				
واجب الوجود جل وعلا	العقل	الحركة التوسطية للفلك الأعظم	النفس الناطقة	المولّد
وهو الموجود الذي لم تسبق فعليتّه ليسيةُ الماهية ولا وجودَه الدهريَّ عدمٌ دهريٌّ ولم يتعلق وجودُه بمادةٍ ولا مدة	الموجود الذي سبقت فعليتّه ليسيةُ الماهية ولم يسبق وجودَه عدمٌ دهري ولا تعلّق بمادة ولا مدة	الموجود الذي سبقتْ فعليتّه ليسيةُ الماهية وتعلّق وجودُه بمادة ومدة ولم يسبق وجودَه الزمانيَّ الدهري عدمٌ زماني ولا دهري	الموجود الذي سبقتْ فعليتّه ليسيةُ الماهية ووجودَه الدهريَّ عدمُه الدهريُّ ولكن لم يتعلقْ وجودُه بمادة ولا مدة	الموجود الذي سبقت فعليتّه ليسيةُ الماهية ووجودَه الزمانيَّ الدهريَّ عدمُه الزمانيُّ والدهري
له:	له:	له:	له:	له:
القدم الذاتي	القدم الدهري	القدم الزماني	الحدوث الذاتي	الحدوث الذاتي
القدم الدهري	الحدوث الذاتي	القدم الدهري	الحدوث الدهري	الحدوث الدهري
		الحدوث الذاتي		الحدوث الزماني

---
١ الجداول الأربع أدناه من إضافة المحقق.

الجدول الرابع: أقسام الحادث والقديم وموادها ونسبها وألقاب نسبها مع بيان الأعم والأخص وأحوال المواد عند الحكماء		
التباين ٨	عموم وخصوص مطلق ٦ (القسم الأول أعم والقسم الثاني أخص)	عموم وخصوص من وجه ١
قديم ذاتي (الواجب) مع قديم زماني (الحركة)	حادث ذاتي (العقل والحركة والنفس والمولد) مع حادث دهري (النفس والمولد)	قديم دهري (الواجب والعقل والحركة) مع حادث ذاتي (العقل والحركة والنفس والمولد)
قديم ذاتي (الواجب) مع حادث ذاتي (العقل والحركة والنفس والمولد)	حادث ذاتي (العقل والحركة والنفس والمولد) مع حادث زماني (المولد)	
قديم ذاتي (الواجب) مع حادث دهري (النفس والمولد)	حادث ذاتي (العقل والحركة والنفس والمولد) مع قديم زماني (الحركة)	
قديم ذاتي (الواجب) مع حادث زماني (المولد)	قديم دهري (الواجب والعقل) مع قديم ذاتي (الواجب)	
قديم دهري (الواجب والعقل والحركة) مع حادث دهري (النفس والمولد)	قديم دهري (الواجب والعقل والحركة) مع قديم زماني (الحركة)	
قديم دهري (الواجب والعقل والحركة) مع حادث زماني (المولد)	حادث دهري (النفس) مع حادث زماني (المولد)	
قديم زماني (الحركة) مع حادث دهري (النفس والمولد)		
قديم زماني (الحركة) مع حادث زماني (المولد)		

/ الفصل الثالث [١٤ظ]
في البرهنة على ثبوت الحدوث الدهري لجميع الممكنات

وبيانِ أنه لا خلاف في ثبوت الحدوث الذاتي للكل،[١] والحدوثِ الزماني للزمانيات، وإنما[٢] الخلاف في الحدوث الدهري. وقبل[٣] الخوض في ذلك لا بد من تقسيم إجمالي يحصُر أقسام الموجودات؛ ليتضح تواردُ أنواع الحدوث والقدم عليها بالنفي والإثبات، فأقول مستفيضًا من جَوده[٤] الفياض، ومستميحًا من جُوده المنزَّه عن الأغراض:

[١. أقسام الموجودات]

الموجود: إما مكانٌ، أو مكانيٌّ، أو زمانٌ، أو زمانيٌّ، أو مكاني وزماني معًا، أو خارجٌ عنها.

[١.١. المكان]

أما المكان: فهو ما يُنسب إليه الجسم بـ"في". ومن أحكامه: أنه لا يجوز أن يكون غير منقسم، ولا أن يكون منقسمًا في جهة واحدة فقط؛ لاستحالة حصول الجسم في النقطة أو الخط، فهو إما منقسم في جهتين فقط فيكون سطحًا،[٥] أو في الجهات الثلاث فيكون بُعدًا.[٦]

فإذا كان سطحًا: لا يجوز أن يكون حالًّا في المتمكِّن، وإلا انتقل بانتقاله، فهو حالٌّ في الجسم الحاوي للمتمكِّن، ولا بد أن يكون مماسًّا للسطح الظاهر

---

١ ط: لكلٍّ؛ ن: لكل حادث.
٢ ط: وإنما.
٣ ط: وقيل.
٤ ن: وجوده. | الجَوْدُ بفتح الجيم: المطر الواسع الغزير الذي لا مطر فوقه. انظر: لسان العرب لابن منظور «جود»؛ القاموس المحيط للفيروز آبادي «جود».
٥ هذا مذهب المشائين.
٦ هذا مذهب أفلاطون.

من المتمكِّن من جميع الجوانب، وإلا لم يكن مملوءً به، وهذا مذهب المشائين. وعليه فالجسم الكل ليس[١] في مكان، كما أنه ليس في زمان وهو الأصح؛ لأنَّ الزمان والمكان رضيعا ثديٍ في غالب[٢] الأحكام.

وإذا كان بُعدًا: لم يجُزْ أن يكون عدمًا موهومًا؛ لأنه متقدِّرٌ؛ لأنَّ البُعدَ بين جوانب الدنِّ[٣] أعظمُ من البعد بين جوانب الكوز، وكلُّ متقدِّرٍ متعيِّنٌ في نفسه متميِّزٌ عن غيره، ولا شيء من العدم بمتعيِّنٍ ولا متميزٍ، فلا شيء من المكان بعدم، فهو بعدٌ موجود. وإذا كان موجودًا لم يجُز أن يكون عرَضًا؛ لتوارد / المتمكنات عليه وسريان أبعادها فيه، ولا شيء من العرَض كذلك، فهو جوهرٌ. [١٥و] وإذا كان جوهرًا لم يجز أن يكون ماديًا، وإلا لزم تداخل الجواهر المادية، وهو بيِّن البطلان ومبيَّنٌ في محله، فهو جوهرٌ مجرَّدٌ. وإذا كان مجردًا لم يجز أن يكون مفارقًا للمادة ذاتًا كالعقل والنفس، وإلا امتنع سريان أبعادها فيه، فهو واسطةٌ بين المجرد الصرف والمادي المحض، والتداخلُ لا يمتنع بين مجرد ومادي، ولا استبعاد في وجود البعد المجرد بعد التصديق بوجود الصور الخيالية والمَنَاميَّة المعلومة بالضرورة، وهذا مذهب الإشراقيين. وعليه فالجسم الكل في مكان.

[١.٢. المكاني]

وأما المكاني ويسمى المتمكِّنَ أيضًا: فهو الجسمُ المذكور، لا من حيث إنه موجودٌ أو جوهرٌ أو نحوُهُما؛[٤] بل من حيث إنه متصلٌ قارٌّ ممتد في الجهات الثلاث.

ومن أحكامه: أنه يصح انتقاله عن مكانه بالكلية بالحركة القسرية الأينية إلى مكان آخر،[٥] كما في الجماد والنبات وأجزاء العنصر، أو النفسانية، كما في الحيوان والإنسان، أو يصح تبدُّل[٦] نسب أجزائه إلى أجزاء ما[٧] في داخله، أو أجزاء مكانه بالحركة الوضعية كما في الفلكيات، أو لا ولا، كما في كلِّ العنصر.

---

١ ب + مملوءً.
٢ ن: رضيعان في غالب.
٣ أي الجرة الكبيرة.
٤ ط: لا من حيث إنه موجودًا وجوهرًا ونحوهما.
٥ ط ن - الأينية إلى مكان آخر.
٦ ط ن: أو يصح الأينية إلى مكان آخر فتُبدُّل. | التقديم ظاهر وهو بيِّنُ الخطأ.
٧ ن: أجزائها.

[١.٢.١. تنبيه: ما يُنسب إلى المكان بـ"في" نوعان]

تنبيه: ما يُنسب إلى المكان بـ"في" نوعان: حقيقيٌّ ومجازي.

[١] فالحقيقي: ليس إلا الجسم من الحيثية التي ذكرناها.

[٢] والمجازي أقسام:

الأول: جزؤه المقداري المتميِّزُ عن جزء آخر في الوضع، كأحد جوانبه.

الثاني: جزؤه الغير المقداري الذي لم يتميز عن جزء آخر في الوضع، كالهيولى والصورة.

الثالث: حدودُه، كالسطح والخط والنقطة بالقوة كانت أو بالفعل.

الرابع: أعراضُه القارة الساريةُ فيه، كالبياض ونحوه.

/ **الخامس**: ما في جوفه، كفلك زحل بالنسبة إلى الفلك الأطلس. [١٥ظ]

وما عدا هذه الأشياءَ لا ينسب إلى المكان بـ"في" لا حقيقة ولا مجازًا، وإنما يُنسب إليه بـ"مع" التي هي أعم من "في"؛ إذ كلُّ ما في الشيء فهو معه، وليس كل ما هو مع الشيء فهو فيه؛ فإنَّا[١] مع البُرَّة والخردلة ولسنا[٢] فيهما.

[١.٣. الزمان]

وأما الزمان فله معنيان:

أحدهما: الآنُ السيالُ، وهو مكيال الحركة التوسطية، وما تنطبق هي عليه غير مفارقةٍ إياه مادامت موجودة.

والآخَرُ: الزمان الممتد المتصل، وهو مقدار الحركة القطعية وما توجد هي منه وتنطبق عليه.

وكما أن الحركة التوسطية السيالة وراء حدود الحركة بمعنى القطع، فكذلك الآنُ السيالُ[٣] غيرُ الآنِ الذي هو طرف الزمان، والفصل المشترك بين

---

١ ن: فأنا.

٢ ط: ولستا.

٣ ط ن – وراء حدود الحركة بمعنى القطع فكذلك الآن السيال.

قسميه الماضي والمستقبل، وغيرُ قائمٍ به؛[١] بل راسمٌ إياه، وقائمٌ بجِرم الفلك الأقصى الذي هو موضوع الحركة القطعية المستديرة، التي هي محل الزمان والحركة التوسطية الدورية، التي هي ملزومة الآن[٢] السيال.

وبالآن السيال تُكال الحركات[٣] التوسطية الدورية والاستقامية جميعًا، كما بالزمان يُقدَّر جميع الحركات القطعية المستديرة وغيرُ المستديرة. والآنُ السيال والحركةُ التوسطية الراسمان للزمانِ والحركةِ بمعنى القطع في إزاء النقطة الفاعلة للخط، كما إذا فُرض مرورُ رأس مخروطٍ على سطح، والآناتُ الموهومة التي هي أطراف الأزمنة، والأكوانُ في حدود المسافة التي هي الحدودُ[٤] الموهومة للحركة بمعنى القطع، في إزاء النِّقاط / التي هي أطراف الخطوط بالفعل، [١٦و] والنِّقاط المفروضة في الخط المتصل بالتوهم؛ إلا أنَّ الآنَ الطرفَ ليس إلا الآنَ[٥] الوهميَّ في الزمان، ولا يكون إلا واصلًا، والنقطة: منها موهومةٌ واصلةٌ، ومنها موجودةٌ فاصلةٌ، كما في حدود الحركات القطعية وأطرافها.[٦]

[١.٤. الزماني]

وأما الزماني: فهو الهيئةُ الغيرُ القارة وليست إلا الحركةَ، ولها معنيان: **أحدهما**: حالة بسيطة شخصية، هي كونُ المتحرك متوسطًا بين المبدأ والمنتهى

---

١ أي بالآن الذي هو طرف الزمان.

٢ ن: للآن.

٣ ن: الحركة.

٤ ط: حدود.

٥ ن – الطرفَ ليس إلا الآنَ. العبارة الناقصة نجدها كتعليقة في حاشية ن.

٦ في هامش ب: «الزمان التوسطي غير متصلٍ، وإلا لزم اتصال معدومين أو معدوم بموجود، والقطعي الذي هو خط رسمه التوسطي في الخيال قارٌّ، فليس بمتصل غير قارّ. والجواب: أن المعرَّف بمتصل غير قارّ هو القطعي، وعدم قراره بمعنى أنه لو فرض جزآن منه في الخارج لما جاز اجتماعهما، ثم المتحرك يتصف بعرض واحد بالشخص من أول المسافة إلى آخرها، وهو حصوله بين طرفيها ثم هذا الحصول الشخصي يتصف بحصولات تتبدل عليه كل منها حصول بين نقطتين مفروضتين قبله وبعده، وذلك الحصول يكون في آن ثم يزول ويحدث حصول آخر يعرض للشخصي في آن آخر، وهكذا تتبدل على الحصول الشخصي حصولات هي نسبه إلى حدود المسافة، فالمتبدل نسب الحصول الشخصي لا ذاته. ثم المسافة في الأينية خطٌّ، والحد نقطة إن كان المتحرك نقطة، وسطحٌ، وحدُّها خط إن كان المتحرك خطًّا، وجسمٌ تعليميٌّ، وحدُّها سطحٌ إن كان المتحرك سطحًا أو جسمًا تعليميًا». «منه».

كونًا شخصيًا سيالًا، مستمر الذات الشخصية ما دامت الحركة باقيةً، غير مستقرة النسبة[١] إلى حدود ما فيه الحركةُ، فلا محالةَ أيُّ آنٍ يُفرَضُ[٢] في زمان الحركة يكون[٣] فيه للمتحرك موافاةُ حدٍّ من الحدود، لا تكون له تلك الموافاة قبل ذلك الآنِ ولا بعده، فلا يكون له ذلك الحد في آنين كما يكون في كلٍّ[٤] من حدي الطرفين المبدأ والمنتهى.

وهذه الحالة البسيطة، بحسب نفسِ ذاتها السيالة الغيرِ القارة بحسَب نِسبها اللازمة لها إلى حدود المسافة بالموافاة، يُقال لها: "الحركةُ التوسطية"، وليست هي بحسَب نفسها من الموجودات الدفعيةِ الوجود، ولا من الموجودات[٥] التدريجية الحصول؛ بل هي من الموجودات الزمانية التي يستلزم وجودُها زمانًا تكون هي موجودةً فيه، لا على سبيل الانطباق على امتداده؛ بل على أن تكون بتمام هويتها موجودة في كل جُزء من أجزائه، وفي كل حدٍّ من حدوده على خلاف الأمر في الموجودات التدريجية، ولا يصح أن يُتوهم آنٌ مفروضٌ يقال له: "إنه آنُ أول الوجود وابتداءِ الحصول"، / على خلاف الأمر في الموجودات [١٦ظ] الدفعية، فالحركة بهذا المعنى لا يُتصور انطباقها على مسافةٍ ما متصلة، ولا على زمان ما، ولا على أمرٍ ما ممتد الهوية أصلًا، إنما تكون منطبقة الذات انطباقًا سيالًا أبدًا على حدٍّ غير منقسمٍ من حدود المسافة، وعلى آنٍ غير منقسمٍ من آنات الزمان.

والثاني: هيئةٌ متصلة، هي القطع المنطبق على المسافة المتصلة ما بين طرفيها المبدأ والمنتهى، يُقال لها: "الحركة القطعية"، وهي تدريجية الوجود، غير قارة الأجزاء. إنما وعاءُ هُويتها، وظرفُ حصولها الزمانُ، وحدودُها الموهومةُ الغير المنقسمةِ أكوانٌ مفروضةٌ في الوسط بحسب حدودٍ منفرضةٍ[٦] في المسافة وآناتٍ موهومةٍ في الزمان. فالحركة بالمعنى الأول خارجة عن الحركة بهذا المعنى، غيرُ قائمةٍ بها؛ بل راسمةٌ إياها، وقائمةٌ بموضوعها.

---

١ ط: غير مستقر بالنسبة.
٢ ن: فلا محالة من أن يُفرض.
٣ ن: أن يكون.
٤ ب + حدّ.
٥ ن: ولا الموجودات.
٦ ن: مفروضة.

وملاكُ راسميتها لها استمرار ذاتها البسيطة الشخصية السيالة، وعدمُ استقرار نسبتها إلى الحدود الموهومة في المسافة.

[١.٥. المكاني والزماني معًا]

وأما الذي هو مكانيٌّ وزمانيٌّ معًا فهو الأشخاص المتكثرةُ المتغيرة الواقعةُ تحت نوع من الأنواع، كالأفراد الإنسانية؛ فإنها باعتبار جسميتها في مكان، وباعتبار تغيرها بالحركات الكيفية والكمية في زمان، بخلاف أجسام الأفلاك؛ فإن حركتها الوضعية لا تستدعي تغيرَها في ذاتها.

[١.٦. الخارج عن الأقسام الخمسة]

وأما الخارج عن هذه الأقسام الخمسة فهو الواجبُ تعالى، والمجرداتُ المرتفعة عن أُفُقَيِ الزمان والمكان.[1]

[١.٦.١. ما ينسب إلى الزمان بـ"في": نوعان]

تنبيه: ما يُنسب إلى الزمان بـ"في"[2] نوعان، حقيقي ومجازي.

[١٧و] [١] / فالحقيقيُّ: ليس إلا الحركةَ كما قدمناه.

[٢] والمجازي أنواعٌ:

الأول: جزؤه، وهو الماضي والمستقبلُ اللذان هما جزآن من الزمان بمعنى القطع. الثاني: طرفه بالقوة، وهو الآنُ الفاصل بين الماضي والمستقبل. الثالث: الآن السيالُ الراسم للزمان القطعي.[3] الرابع: المتحرك؛ فإنه في الزمان باعتبار حركته. الخامس: السكونُ.

فكَون الماضي والمستقبلِ فيه ككون قسم العدد فيه، وكونُ الآن الفاصلِ بينهما فيه ككون النقطة الموهومة في حدود الخط فيه، وكونُ الآنِ السيال فيه

---

١ «أي عند القائلين بها». «ز».

٢ ب - بـ في.

٣ ن: بمعنى القطع.

ككون الشُّعلةِ الجوالة في الدائرة النارية، وكونُ المتحرك فيه ككون المعدود في العدد، وكونُ السكون فيه فلمقابلته للحركة.

وما عدا هذه الأشياءَ لا يُنسب إلى الزمان بـ"في" لا حقيقةً ولا مجازًا، وإنما ينسب إليه بـ"مع" إلى آخر ما قدَّمناه في المكان.

إذا انتقش هذا في صحيفة خاطرك، وانطبع في رقيم جوهرك فاعلمْ أنَّه:

[٢. حدوث العالم عند قدماء الفلاسفة]

من الذائع الصحيحِ بالنقل المتواتِر الدائر على الألسن، والثابتِ في الصحف في طبقات الأعصار والأدوار: أنَّ في حدوث العالم خلافًا شائعًا بين الحكماء وغيرِهم؛[١] فمذهبُ أهل الحق من الملل: أنَّ العالَم مُحدَثٌ مخلوق لهُ أوَّلٌ أحدثه الباري تعالى وأبدعهُ بعد أن لم يكن، «كان[٢] الله ولم يكن معه شيء».[٣] وهو السبيل المستبينُ، وعليه إجماع السُّفراء السَّانِّين[٤] من الأنبياء والمرسلين، وإطباق أهل الزلفى الذين عُوضدوا بالوحي والعِصمة في الأولين والآخرين،[٥] ووافقهم على ذلك جماعةٌ من أساطين الحكمة وقُدماء الفلسفة،[٦] منهم إمام الحكمة

---

١ انظر: القبسات لمير داماد، ص ٢٤.

٢ «ولفظ الحديث: "كان الله ولا شيء معه" أخرجه ابن حبان والحاكم وابن أبي شيبة عن بريدة.(١) وفي معناه حديث البخاري: "كان الله ولا شيء غيره"».(٢) «ز». | (١) الحديث في صحيح ابن حبان بلفظ: «كان الله وليس شيءٌ غيره»، وعند الحاكم بلفظ: «كان الله ولا شيء غيره»، ولم أجده عند ابن أبي شيبة. أما لفظ «ولا شيء معه» فلم أجده سوى في فتح الباري؛ إذ يقول بأنه وقع في بعض الكتب في هذا الحديث: «كان الله ولا شيء معه»، وفي موضع آخر قال: «وهو بمعنى كان الله ولا شيء معه». انظر: صحيح ابن حبان، ١٤/٧ (٦١٤٠)؛ المستدرك للحاكم، ٤٠٤/٢ (٣٣٦٥)؛ فتح الباري لابن حجر، ٢٨٩/٦، ٤١٠/١٣. (٢) الحديث في صحيح البخاري بهذا اللفظ: «كان الله ولم يكن شيءٌ غيره». انظر: صحيح البخاري، ١٠٥/٤ (٣١٩١).

٣ نهاية الإقدام للشهرستاني، ص ٩؛ القبسات لمير داماد، ص ٣٠. وفيه: أن هذا الكلام من نهاية الإقدام للشهرستاني.

٤ ن: السابقين.

٥ القبسات لمير داماد، ص ٢٦.

٦ الحكماء السبعة أو أساطين الحكمة هم: تاليس الملطي، وأنكساغورس، وأنكسيمانس، وأنبادقليس، وفيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون. وهم من ملطية، وساميا، وأثينية، وهي بلادهم. وتبع هؤلاء جماعة من الحكماء، مثل فلوطرخيس، ويقراط، وديمقريطيس، والشعراء، والنساك. وإنما يدور كلامهم في الفلسفة على ذكر وحدانية الباري تعالى، وإحاطته علما بالكائنات، وفي الإبداع، وتكوين العالم، وربما تكلموا في الباري تعالى بنوع حركة وسكون. انظر: الملل والنحل للشهرستاني، ٦١/٢.

أفلاطن[١] الإلهي والستة السابقون عليه، وهم ثاليس،[٢] وأنكساغورس،[٣] [١٧ظ] / وأنكسيمانس[٤] من أهل ملطية، وفيثاغورس[٥] وأنباذقلس[٦] وسقراط[٧].

---

١ فلاطن أو أفلاطن أو أفلاطون، من أهل أثينية وواحد من أساطين الحكمة السبعة في اليونان، درس على سقراط وخلفه أرسطو، وصلت مؤلفاته إلى يومنا هذا، ويعتبر أديبًا فذًا كذلك، يطلق على من سار على فلسفته المشائين، مات سنة ٣٤٧ ق.م. انظر: تاريخ الأطباء والفلاسفة لإسحاق بن حنين، ص ١٥٣؛ طبقات الأطباء لابن جلجل، ص ٢٣-٢٤؛ الفهرست للنديم، ٣/١٥٤-١٥٦؛ تاريخ الحكماء للشهرزوري، ص ١٤٥-١٤٨؛ إخبار العلماء للقفطي، ٢٠-٢٨؛ عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة، ص ٧٩-٨١.

٢ «توفي قبل الميلاد سنة ٥٤٥ وهو القائل بأن مادة الكون هي الماء». «ز». | تقدمت ترجمته.

٣ «كان موجودًا سنة ٤٢٧ قبل الميلاد وهو كان يقول إن العقل مبدأ الوجود». «ز». | من حكماء ملطية المعروفين بالخير والحكمة، كان يقول بأن الباري هو مبدأ كل شيء وهو أزلي، لا أول له ولا آخر، وافق الحكماء بأن المبدأ الأول هو العقل الفعال، وخالفهم بقوله إن الخالق ساكن غير متحرك، مات سنة ٤٢٧ ق.م. انظر: تاريخ الحكماء للشهرزوري، ص ١٧٢-١٧٤؛ إخبار العلماء للقفطي، ٥٢؛ معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي، ص ١٠٦.

٤ ر ب ط: الكسيمايس؛ ن: انكسيمانيس. والتصويب من مصادر الترجمة. | «توفي قبل الميلاد سنة ٥٢٨ وهو القائل بأن مادة الكون هي الهواء». «ز». | من أهل ملطية، وعلى رأي طاليس من أن الأرض على قرص مسطح قائم على قاعدة، وكان يرى أن المادة الأولى هي الهواء، والهواء لا متناهٍ ويحيط بالأرض. مات سنة ٥٢٥ ق.م وقيل: ٥٢٤ ق.م. انظر: معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي، ص ١٠٧؛ تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم، ص ١٦.

٥ حكيم ورياضي من أساطين الحكمة، جاء بعد انباذقليس، عالم بالهندسة والطبيعيات، واسخرج بذكائه علم الألحان وأدخلها تحت النسب العددية، كان يعتقد بوحدانية الله. انظر: تاريخ الحكماء للشهرزوري، ص ٨٧-٩٥؛ إخبار العلماء للقفطي، ١٩٦-١٩٧.

٦ ن: انباذقليس وفيثاغورس. | «يعده الشهرستاني تلقى العلم من داود عليه السلام ولقمان الحكيم كما يعد فيثاغورس تلقاه من سليمان عليه السلام ويعد سقراط تلميذ فيثاغورس لكن التاريخ بعيد عن تصديق ذلك كله إلا أن هذا ليس بموضع توسع لبيان ذلك؛ بل فيما عزاه الشهرستاني والقفطي من الآراء إلى هؤلاء الفلاسفة في العالم مآخذ تبعدها عمن عزيت إليهم. وحشد رجال القرون المتباعدة في صعيد واحد ليس بجيد وكذلك عزو ما لم يثبت عنهم إليهم». «ز». | أنباذقلس بن تاذر من أهل أفرغلينا، أقدم العظماء السبعة، ولد من أسرة أرستقراطية غنية، وكان يرفض الملكية ويدعو إلى الديمقراطية، مات سنة ٤٣٠ ق.م. انظر: تاريخ الحكماء للشهرزوري، ص ٨٣-٨٧؛ إخبار العلماء للقفطي، ١٩-٢٠؛ معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي، ص ٩٧-٩٨.

٧ واحد من أكبر حكماء اليونان، حكيم ناسك متأله زاهد، ولد وعاش ومات في أثينية، كان يؤمن بالخالق وتتلمذ على فيثاغورس، لم يؤلف شيئًا وكل ما تركه كان إملاء منه، درس عليه أفلاطون وخلق كثير، سجن وقتل بالسم لأنه خالف اليونانيين سنة ٣٩٩ ق.م. انظر: طبقات الأطباء لابن جلجل، ص ٣٠-٣٢؛ الفهرست للنديم، ٣/١٥٤؛ تاريخ الحكماء للشهرزوري، ص ١٠٧-١١٦؛ إخبار العلماء للقفطي، ١٥٣-١٥٩؛ عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة، ص ٧٠-٧٦؛ معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي، ص ٣٦٥-٣٦٧.

من أهل إيثينية ويونان، وهم السبعة الأصول، وغيرُهم ممن على سَننهم من الأوائل والشعراء والنساك.[١]

[٢ . ١ . رأي أرسطاطاليس في قدم العالم]

والقولُ بقدم العالم وأزلية الحركات إنما ظهر بعد أرسطاطاليس؛[٢] لأنه خالف القدماء صريحًا، وأبدع هذه المقالة على قياساتٍ ظَنَّها حجةً وبرهانًا،[٣] فنَسَجَ على منواله مَن كان من تلامذته، وصرَّحَ القول فيه، مثل: الإسكندر الإفروديسي،[٤] وثامسطيوس،[٥] وفرفوريوس،[٦] وصنَّفَ أبرقلس[٧]

---

١ انظر: نهاية الإقدام للشهرستاني، ص ٩؛ القبسات لمير داماد، ص ٣٠.

٢ أرسطو بن نيقوماخس، المعلم الأول وواضع التعاليم المنطقية، من تلامذة أفلاطون، وأحد كبار الحكماء والمناطقة، ألف في الإلهيات والطبيعيات والمنطقيات والخلافيات والسياسة وغيرها، وصل العديد من كتبه إلينا، مات سنة ٣٢٢ ق.م. انظر: طبقات الأطباء لابن جلجل، ص ٢٥-٢٧؛ الفهرست للنديم، ٣/١٥٧-١٦٠؛ تاريخ الحكماء للشهرزوري، ص ١٦٠-١٦٥؛ إخبار العلماء للقفطي، ٢٨-٣٣؛ عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة، ص ٨٦-٩٤.

٣ يرى مير باقر الداماد أنَّ أرسطو يقول بقدم العالم، وأن الباري تعالى عنده ليس بصانع لجملة العالم، بل الباري تعالى مبدع للسرمديات صانع للكائنات. ويخالف رأي الفارابي الذي حاول أن يدفعَ هذا القول عن أرسطو، ويبينَ أنَّ أرسطو على رأي أستاذه في حدوث العالم. كما يبينُ الداماد أن النقل المتواتر عن تلامذة أرسطو، ويحيى النحوي من قدماء فلاسفة الإسلام هو أنَّ أرسطو قائلٌ بقدم العالم، واستصوب هذا الرأي ابن سينا والشهرستاني صاحب الملل والنحل. انظر: حدوث العالم لمير باقر الداماد، ص ٣٣، ٤٤.

٤ «في عهد ملوك الطوائف بعذ زمن اسكندر بن فليبس». «ز». | كان زمن ملوك الطوائف بعد الإسكندر، عاش بين القرنين الثاني والثالث للميلاد، عاصر جالينوس وكان بينهما مناظرات، وهو من الفلاسفة المشائين، سمي بالشارح لأنه من أكبر شراح أرسطو، شرح كل كتبه. انظر: الفهرست للنديم، ٣/١٧٤-١٧٥؛ تاريخ الحكماء للشهرزوري، ص ١٨١-١٨٣؛ إخبار العلماء للقفطي، ٤٨-٤٩؛ معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي، ص ٦٣-٦٤.

٥ من الفلاسفة، وواحدٌ من مفسري كتب أرسطو، جاء بعد جالينوس، مات سنة ٣٨٨م. انظر: الفهرست للنديم، ٣/١٧٦؛ إخبار العلماء للقفطي، ٨٧؛ تاريخ الحكماء للشهرزوري، ص ١٨١؛ معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي، ص ٢٥١.

٦ من أهل صور، جاء بعد الإسكندر الإفروديسي وبعد جالينوس، من شراح أرسطو أيضًا، له كتاب: إيساغوجي في المدخل إلى الكتب المنطقية، مات في روما بين ٣٠١ و٣٠٥ للميلاد، تتلمذ على أفلوطين. انظر: الفهرست للنديم، ٣/١٧٥؛ إخبار العلماء للقفطي، ١٩٥؛ معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي، ص ٤٦٦-٤٦٨.

٧ في بعض كتب التراجم برقلس الأفلاطوني، من القائلين بقدم العالم، ومن أكبر ورثة أفلاطون، شرح محاوراته. انظر: الفهرست للنديم، ٣/١٧٣؛ إخبار العلماء للقفطي، ٧٣؛ تاريخ الحكماء للشهرزوري، ص ١٧٨؛ معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي، ص ١٥-١٦.

المنتسب إلى أفلاطن في هذه المسألة كتابًا،[١] وأورد فيه هذه الشُّبَه.[٢]

قال الإمام الفارابي في كتاب الجمع بين الرأيين:[٣]

وما يُظنُّ[٤] بأرسطاطاليس أنه يرى أن العالم قديمٌ، وأن أفلاطن على خلاف رأيه. فأقول: إن الذي دعا هؤلاء إلى الظن القبيح المستنكَر بأرسطاطاليس الحكيم هو ما قاله في كتاب طوبيقا:[٥] أنه قد تؤخذ قضية واحدة بعينها يمكن أن يؤتى على كلا طرفيها بقياسٍ من مقدماتٍ ذائعة، مثال ذلك: هل العالم قديم أم ليس بقديم؟[٦] وقد ذهب على هؤلاء المختلِفِين،[٧] أما أولًا: فإنَّ الذي يؤتَى به على سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد. وأيضًا فإنّه ليس غرضُ أرسطاطاليس في كتاب طوبيقا[٨] هو بيان أمر العالم، لكن غرضَه بيان أمر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة، وكان قد وجد أهلَ زمانه يتناظرون في [أمر العالم: هل هو قديمٌ أم مُحدَثٌ؟ كما كانوا يتناظرون في][٩] اللذة هل هي خيرٌ أم شرٌّ؟ وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسألة منهما بقياسٍ / من مقدماتٍ ذائعة. وقد بيَّن أرسطاطاليس في ذلك الكتاب [١٨و]
وفي غيره من كتبه: أنَ المقدمة المشهورة لا يُراعى فيها الصدقُ والكذب؛ لأنَّ المشهور ربما كان كاذبًا، ولا يُطرح في الجدل لكذبه،[١٠] وربما كان صادقًا مستعمَلًا لشهرته في الجدل ولصدقه في البرهان.

---

١ «قال القفطي: تجرد للرد عليه يحيى النحويّ بكتاب كبير صنفه في ذلك». «ز». | انظر: إخبار العلماء للقفطي، ص ٧٣.

٢ انظر: الملل والنحل للشهرستاني، ١٤٩/٢؛ القبسات لمير داماد، ص ٣٠. وفيه أن هذا الكلام من الملل والنحل للشهرستاني. | من قوله: "من الذائع الصحيح بالنقل المتواتر" حتى هنا نقله المؤلف من القبسات لمير داماد، مع تقديم وتأخير لشرح وبيان المراد. انظر: القبسات لمير داماد، ص ٢٤-٣٠.

٣ «يعني رأيَيْ أفلاطن وتلميذه أرسطو، وكان أرسطو وزير اسكندر الفاتح المشهور». «ز».

٤ ن: نظنُّ.

٥ جميع النسخ: طونيقا. والتصويب من الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي. | في هامش ر ب ط: «قوله: "طونيقا" لفظة يونانية معناها الجدل».

٦ انظر: منطق أرسطو بتحقيق عبد الرحمن بدوي، ص ٥٠٥.

٧ ط والجمع بين الرأيين: المختلفين؛ ن: المخالفين.

٨ جميع النسخ والقبسات: طونيقا. والتصويب من المصدر. مما يؤكد لنا أنه ينقل من القبسات لا من الجمع بين رأيي الحكيمين.

٩ الزيادة من الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي، ص ١٠٠.

١٠ ط: الكذبه.

فظاهرٌ أنه لا يمكن أن ينسب إليه الاعتقاد بأن العالَم قديم بهذا المثال الذي أتى به في هذا الكتاب.

ومما دعاهم إلى ذلك الظن أيضًا[١] ما يذكره في كتاب السماء والعالم:[٢] أنَّ الكلَّ ليس له بدءٌ زماني،[٣] فيظنون عند ذلك أنه يقول بِقِدم العالم، وليس الأمر كذلك؛ إذ تقدَّمَ قياسٌ في ذلك الكتاب وفي غيره من الكتب الطبيعية والإلهية: أنَّ الزمان إنما هو عددُ حركة الفلك وعنه يحدُث، وما يحدث عن الشيء لا يشمل ذلك الشيء.

ومعنى قوله: «إن العالم ليس له بدءٌ زماني» أنه لم يتكون أولًا فأولًا بأجزائه كما يتكون البيت مثلًا، أو الحيوان[٤] الذي يتكون أولًا فأولًا بأجزائه؛ فإن أجزاءه يتقدم بعضها بالزمان، والزمان حادثٌ عن حركة الفلك،[٥] فمُحالٌ أن يكون لحدوثه بدءٌ زماني. ويتصحح[٦] بذلك أنه إنما يكون عن إبداع الباري جل جلاله إياهُ دفعةً بلا زمان، وعن حركته حدَث الزمان.

ومَن نظر في أقاويله الربوبية في كتابه المعروف بأثولوجيا[٧] لم يشتبه عليه أمره في إثباته الصانعَ المبدعَ لهذا العالم؛ فإنَّ الأمر في تلك الأقاويل أظهرُ من أن يخفى. وهناك يُبيِّنُ أن الهيولى أبدعَهَا / الباري جل ثناؤه لا عن شيءٍ، وأنها تجسَّمت عن الباري سبحانه وعن إرادته ثم ترتبت.[٨] [١٨ظ]

وقد بين أيضًا في السماع الطبيعي: أنَّ الكلَّ لا يمكن أن يكون حدوثه بالبَخْتِ والاتفاق، وكذلك[٩] في العالم جملةً.[١٠]

---

١ ب – أيضًا.

٢ هو الكتاب الرئيس لأرسطو في الطبيعيات.

٣ انظر: Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, s. 470. ووجدت هذا المعنى أيضًا في السماع الطبيعي، انظر: الطبيعة (السماع الطبيعي) لأرسطو، ٢/٨٠٥–٨٠٧، ٨١٠–٨١١.

٤ ن: والحيوان.

٥ ر ب ط: الكل. | في المصدر كما في ن، وهو الصواب.

٦ ن: ويتضح؛ في المصدر: ويصح.

٧ اشتهر هذا الكتاب بكونه لأرسطو وليس له، وإنما هو اختصار لأجزاء من كتاب التساعات لأفلوطين. انظر: «المقدمة» لعبد الرحمن بدوي، ص ٢.

٨ انظر: أثولوجيا أفلوطين عند العرب، جمع: عبد الرحمن بدوي، ص ٥٠، ١٣٤.

٩ ن + يقول.

١٠ انظر: الطبيعة (السماع الطبيعي) لأرسطو، ١/١٢٢، ١٢٨.

يقول[١] في كتاب السماء والعالم: «ويَستدل بالنظام[٢] البديع الذي يوجد لأجزاء العالم بعضِها مع بعض»، وقد بيَّن هناك أمرَ العلل وكم[٣] هي، وأثبت العلة الفاعلة، وقد بين هناك أيضًا أمر المكوِّن والمحرِّك؛ فإنه غيرُ المكوَّن والمتحرك.

وكما أن أفلاطن في كتابه المعروف بطيماوس بيّن أن كل مكوَّن فإنما[٤] يكون عن علة [مكونة له اضطرارًا، وأن المتكون لا يكون علة][٥] لكون ذاتِه،[٦] كذلك أرسطاطاليس بيَّن في كتاب[٧] أثولوجيا أن الواحد موجودٌ في كل كثرة، ثم ترقَّى إلى القول في أجزاء العالم الجسمانية منها[٨] والروحانية، وبيَّن بيانًا شافيًا أنها كلَّها حدثت عن إبداع الباري لها، وأنه عز وجل هو العلة الفاعلة الواحد الحق مبدعُ كلِّ شيء،[٩] على حسب ما بيَّنه أفلاطن في كتبه الربوبية.[١٠] هذا ما قاله بألفاظه.

ثم قال: ولولا أنَّ هذا الطريق الذي نسلكه في هذه المقالة هو الطريق الأوسط -ومتى ما نكبناه[١١] كنَّا كمن ينهى عن خُلُقٍ ويأتي بمثله-: لأفرطنا في القول وبيَّنَّا أنه ليس لأحد من أهل المذاهب والنِّحل والشرائع وسائر الطرائق، من العلم بحدث[١٢] العالم وإثبات الصانع وتلخيصِ

---

١ ن - يقول.

٢ «ومن جملة ما كان يقوله أرسطاطاليس: "كل نظام يدل على وجود العقل" فحملت هذه العمدة جمهرة فلاسفة اليونان على العدول عن رأي السوفسطائية وعن رأي الطبيعيين إلى أن سادتْ بينهم فلسفة الإسكندرانين التي هي طور تكامل فلسفة أفلاطن. وفيما كتبه الشهرستاني والقفطي وابن أبي أصيبعة من أنباء قدماء فلاسفة اليونان ما يجافي الحقيقة، ومنشأ ذلك التعويل على كتب السريان التي ترجمها حنين بن إسحاق، فلا بد للباحث من مراجعة ما كتبه الغربيون أيضًا في هؤلاء الفلاسفة وفلسفتهم؛ ليستخلص من بين الأقوال المتخالفة ما يحق بالتعويل عليه». «ز».

٣ ن: كم هي.

٤ ن - فإنما.

٥ الزيادة من الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي. انظر: ص ١٠١.

٦ انظر: أفلاطون المحاورات الكاملة، ٤١٢/٥.

٧ ن - كتاب.

٨ ط ن - منها.

٩ انظر: أثولوجيا أفلوطين عند العرب جمع: عبد الرحمن بدوي، ص ٥٠، ٦٨. | لكن كما ذكرنا فإنه لا تصح نسبة هذا الكتاب لأرسطو، وعليه فالاستدلال به غير صحيح.

١٠ الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي، ص ١٠٠-١٠٢.

١١ في المصدر: تنكبناه.

١٢ ب والمصدر: بحدوث.

أمر الإبداع ما لأرسطاطاليس وقبله لأفلاطن ولمن يسلكُ سبيلهما.[١] انتهى كلام الفارابي.

قال في القبسات:[٢]

ونحن نقول: كأنك بما أوتيت من صريح العقل لا يريبُك الوهم، أنّ حدث العالم بالأسر بمعنى حدوثه الذاتي واستنادِه / في فعلية الذات [١٩و] إلى العلة الفاعلة للوجود، ثبوتُه بالبرهان اليقيني إجماعيٌّ عند الحكماء، لا يَستنكِرُ كونَه من البرهانيات بأوثق البراهين أحدٌ ممن يسلُك سبيلهم، فضلًا عن أرسطاطاليس وأضرابه وأصحابه.

وبمعنى الحدوث الزماني: أي أن يكون لوجوده بدءٌ زماني مسبوق بزمان سابقٍ[٣] وعدمٍ مستمر فيه وهْمٌ كاذبٌ، إبطالُه بسلامة الوجدان من فطريات عقول حُذاق العقلاء ومن يسير مسيرهم، فضلًا عن أفلاطن وأساتذته أو شركائه. فشيءٌ من ذينِكَ المعنيين لا يصلُح لأن يتَّخذَ حريمًا للخلاف، ويؤتى به مثالًا للمسألة الجدلية الطرفين الفاقدة في كلا طرفيها للحجة البرهانية، كما نقل عن التعليم الأول في طوبيقا[٤] الشفاء.[٥]

فإذن لا يُعقل إلا أن يكون حريمُ الخلاف ومثال المسألة الجدلية فيما أورده أرسطاطاليس ومن يقتاس به:[٦] هو[٧] المعنى الثالثَ، أعني: الحدوثَ الدهري، والاستنادَ إلى المبدع الصانع المخرج لنظام العالم بجُملته من العدم الصريح إلى الوجود في الدهر، بإبطال العدم وإبداع الوجود دفعةً واحدةً دهرية، لا بمدة ولا عن مادة ولا بآلة وأداة وحركة، فهذا لم ينتظم عليه برهانٌ من سبيل العقل إلى زمننا وعصرنا.

---

١ الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي، ص ١٠٢-١٠٣. نقلُه من الفارابي والكلام الوارد قبله، وما سيأتي من نقله من القبسات نجده بتمامه بهذا الترتيب في القبسات. انظر: القبسات لمير داماد، ص ٢٧-٣٠.

٢ في هامش نسخة راغب باشا، رقم: ٧٦٩، (١٤ظ): «اسم كتابٍ بين حكمة الإشراق والتصوف لمير باقر داماد، من علماء الدولة الصفوية، وهو رجلٌ مشهورٌ من أفاضل الشيعة وأكابر الصوفية في تلك الدولة». | «للحكيم البارع مير محمد باقر الداماد الحسيني المتوفى سنة ١٠٤١». «ز».

٣ ب – سابق.

٤ جميع النسخ والقبسات: طونيقا. والصواب ما أثبتناه لما مر.

٥ «كما سيأتي نص ذلك قريبًا». «ز».

٦ ب – به؛ ن: يقيس به.

٧ خبر «أن يكون حريمُ...».

والظانون بأرسطاطاليس هذا الظنَّ دعاهم إلى ظنهم هذا تصريحاتُه في كتبه الإلهية والطبيعية، بأن الإنِّيَّات الشريفة المبدَعة[١] لم يسبقها في الأعيان [١٩ظ] عدمٌ؛ بل إنما مسبوقيتُها بذات الفاعل الأول / لا غيرَ، وإنما تأخرُها عن الحق سبحانه تأخرٌ بالذات في المرتبة العقلية، وإضافةُ الفاعل الحق إليها بالإبداع والإيجاد، والكائنةُ كائنةٌ عن الفاعل الحق من بعدِ لاكونِها في الأعيان الخارجية، ومتأخرةٌ عنه سبحانه تأخرًا بالذات، وتأخرًا بالوجود في الأعيان، وإضافتُه جل ذكره إليها[٢] بالصنع والتكوين، والمبدَعاتُ[٣] في حيز السرمد، والكائناتُ بالقياس إلى عالَم الثبات في حيز الدهر، وبقياس بعضها إلى بعض في حيز الزمان. وأن الرؤوس الثلاثة التي عنها الكون -وهي مبادئ الكائنات- هي الهيولى والصورة والعدم،[٤] لا بزمان ولا بمكان. ولا اختلاقَ[٥] عليه[٦] في شيء من ذلك أصلًا.

نعم ما نقله عنه هذا الشريكُ المعلِّم،[٧] كالناصِّ على أنه يسير مسير اعتقاد القول بالحدوث على المعنى الثالث المتنازَع فيه، كما هو سبيل شيخه الإمامِ أفلاطن الإلهي، ونقَلَ مثلَ ذلك عنه أيضًا بعضُ الناقلين لأقاويل الأوائل. فإذن كلمات أرسطاطاليس في هذه المسألة متناقضةٌ متضادة، والعالِم بمضمرات القلوب ومكنونات الضمائر عالِمُ الغيب والشهادة.[٨]

إذا تقرر هذا فاعلم أن الزماني: هو المتغير، ويُعبَّر عنه بالحادث اليومي، وهو: نِسب الحركة التوسطية الوضعية الفلكية، والأوضاعِ الجزئية الفلكية،[٩] والصورِ النوعية للعناصر والمولدات وحركاتها التوسطية ونسبِها إلى حدود المسافة، والحركةِ القطعية: وضعيةً كانت، أو أينية، أو كيفية، أو كمية، وبقيةِ أعراضها، وتسمى بالكائنات والمكونات أيضًا.[١٠]

---

١ يقصد بها العقول العشرة.
٢ أي إلى الكائنات.
٣ أي الإنيات الشريفة، وهي العقول العشرة.
٤ ن + والعدم.
٥ ط ن: اختلاف.
٦ أي أرسطاطاليس.
٧ «يعني أبا نصر الفارابي وهو المعلم الثاني، كما أن أرسطاطاليس يعد المعلم الأول، فيتشاركان في الاعتراف لكل منهما بأنه معلم». «ز».
٨ القبسات لمير داماد، ص ٢٨-٣٠.
٩ ن: والفلكية.
١٠ في هامش ر ب ط: «قف: على أن الكائنات والمكونات هي الحوادث اليومية وهي الزمانية لتغيرها، ونسبتها إلى اليوم بمعنى مطلق الزمان أو الآن».

وما عداها ثابتٌ غير / متغير، وهو العقول، والنفوس، والأجسام، والهيولى، [٢٠و]
والصورُ الفلكية، والحركة التوسطية الفلكية من حيث ذاتُها الشخصية الغيرُ المستقرةِ، والقطعيةُ، والآنُ السيال، وجملةُ الزمان، وتسمى بالإبداعيات.

ثم اعلم أنه: لا امتراء في أنه لا يتصحح لذي بصيرةٍ ما أنْ يتوهم أن الحادث الذاتي هو حدُّ حريم التنازع، فقد استبان أن الحدوث ثابت بالبرهان للممكنات بأسرها، ومتفَّقٌ على إثباته لكل ممكنٍ عند الحكماء عن آخرهم، فكيف يسوغ إسناد نفي ذلك إلى أرسطاطاليس ومَن في طبقته من العقلاء المراجيح!؟

وأيضًا ذكر في التعليم الأول في فن طوبيقا[١] أن مسألة حدوث العالم وقدمِه جدليةُ الطرفين؛ لفقدان الحجة البرهانية في كلا طرفيها، فلا يصحُّ أن يُعنى بهما القدمُ والحدوثُ الذاتيان بتة،[٢] ولا أن يتوهَّمَ أن حريم النزاع هو الحدوث الزماني.

أمَا يشعرُ أنَّ مِن العالم المبحوث عن حدوثه، نفسَ الزمان، ومحلَّه، وحاملَ محلِّه، والجواهرَ العقليةَ المفارقةَ لعوالم الأزمان والأماكن رأسًا؟[٣] فكيف يُظَنُّ بأفلاطن وسقراط ومَن في مرتبتهما من أفاخم الفلاسفة وأئمتهم أنهم يُثبتون الحدوثَ الزماني للعالَم الأكبر!؟ ويقولون: إنَّ نفس الزمان ومحلَّه وحاملَ محلِّهِ والجواهرَ المفارقة مسبوقةُ الوجود بالزمان، وحاصلةُ الذات في الزمان!؟ وليس يتفوَّهُ بذلك مَن في دائرة العقلاء والمحصِّلين.[٤]

فلقد أصابَ الشيخُ الرئيس ابنُ سينا إذ قال في التعليقات: «تعليق السؤال الذي يُسألُ في الأشياء السرمدية، وهو: هل كان وقتٌ لم تكن / موجودةً فيه؟ فهو كما يُقال: هل كان زمانٌ لم يكن فيه زمان؟».[٥] [٢٠ظ]

---

١ جميع النسخ والقبسات: طونيقا. لكن الصواب ما أثبتناه. كما سبق وأشرنا لذلك.

٢ «أي قطعًا مثل البتة». «ز».

٣ بمعنى ابتداء. ويكون حاصل معناه هنا: «المفارقة لعوالم الأزمان والأماكن تمامًا».

٤ «بالنظر إلى رأيٍ من يرى أن الزمان عبارة عن حركة الفلك وأين تكون الحركة قبل إبداع الفلك؟ ومن المعلوم أن اعتبار أحوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان، واعتبار أحوال الأشياء الثابتة مع الأشياء المتغيرة هو الدهر، واعتبار أحوال الأشياء الثابتة مع الأشياء الثابتة هو السرمد في مصطلحهم. وذكرى ذلك تنفع في مواضع شتى من الكتاب». «ز».

٥ التعليقات لابن سينا، ص ١١٤.

فإذن إنما المعقول من مذهب أرسطاطاليس: أن الباري الأول جلَّ ذكره إنما يتقدم على بعض أجزاء العالم الأكبر -أعني المبدَعات- تقدمًا بالذات بحسَب المرتبة العقلية فقط، لا تقدمًا انفكاكيًا في الوجود بحسَب حاقِّ الواقع البات، فهي متخلفةٌ عن الباري سبحانه في المرتبة العقلية بحسب حدوثها الذاتي، لا في متن الأعيان الخارجية[1] عن لِحاظ الذهن وحاقِّ الواقع الصريح بحسب الحدوث في الدهر.

وعلى البعض الآخر أعني المكوَّنات تقدمًا ذاتيًا بحسب المرتبة العقلية؛ لِما لها من الحدوث الذاتي في حدِّ جوهر الذات من تلقاء نفس الماهية، والمعلولية[2] في الوجود بالقياس إلى بارئها القيوم. وتقدمًا آخر أيضًا انفكاكيًا في متن الواقع الباتِّ وحاقِّ الأعيان الخارجية؛ لِما لها من الحدوث الدهري من سَبْق العدم الصريح على وجودها في الدهر، فهي متخلِّفةٌ عنه سبحانه في المرتبة العقلية، وفي حاقِّ الأعيان الخارجة[3] جميعًا.

والمستبينُ من سبيل الأفلاطونيين أنَّ التقدمَيْن الذاتي والانفكاكي، والتخلفَين بحسَب المرتبة العقلية، وبحسب الواقع البات في ظرف الأعيان: يعمَّان القبيلَين جميعًا. فالعالَم الأكبر بأسره وبجميع أجزائه من عالَمي الخلق والأمر، وإقليمَي الغيب والشهادة، بالإضافة إلى الباري الحق سبحانه بحسب التأخر بالذات، والتأخرُ التخلفي / في منزلة هذا الحادث اليومي مثلًا، وإنْ هذا إلا من جهة الحدوثَين الذاتي والدهري، لكل ما في عوالم الخلق والأمر، وأقاليمِ الغيب والشهادة على الإطلاق العمومي، والاستيعاب الشمولي.[4] [٢١و]

[٢.٢. الحدوث الدهري]

وإذ قد تبين لك أنَّ حدَّ حريم النزاع هو الحدوثُ الدهري لجميع الممكنات من المبدَعات والكائنات، وأنه الذي عوَّل عليه جُلُّ العقلاء وأفاضلُ البشر

---

١ ن: الخارجة.
٢ ن: الماهية المعلولة.
٣ ن: الخارجية.
٤ القبسات لمير داماد، ص ٢٥-٢٦.

فقد حان الشروع في نظم البرهان اللمي[١] على هذا المطلب الشريف واليتيمة العصماءِ،[٢] فنقول:

أليس من المنصرحِ[٣] لديك أنَّ[٤] تقدم ذاتِ العلة -ولا سيما العلةَ الجاعلة الفاعلةَ- على[٥] ذات المجعول المعلول[٦] تقدمًا بالذات بحسب المرتبة العقلية: من فطريات العقول الصريحة والأذهان المستوية؟ وعليه إجماعُ الحكماء والعقلاء كافة؟ والمعلولُ لا يكون موجودًا في مرتبة ذات العلة الفاعلة الجاعلةِ؛ إذ الوجودُ يصل إلى ذات المعلول من ذات العلة، وإنما يكون بين العلة والمعلول معيَّةٌ في الوجود بحسب مرتبة ذات المعلول،[٧] وبحسب متن الأعيان، لا بحسب مرتبة ذات العلة.

فالعالَم الأكبر بجميع أجزاء نظامه الجُمْلي متأخرٌ عن مرتبة ذاتِ الباري الفعال جلَّ ذكره بتة.[٨] وإذ تبين أن الوجودَ[٩] الأصيل في متن الأعيان، عينُ[١٠] ماهية الباري الحقِّ ونفسُ حقيقته فالمرتبة العقلية وحاقُ الوجود العيني هناك واحدٌ، وموجوديته سبحانه في حاق كبد الأعيان ومتنِ خارج الأذهان، هي بعينها المرتبةُ العقلية لذاته الحقة من كل جهة؛[١١]

لأنَّ وجود الموجود العيني في الذهن إنما يكون بانسلاخه عن الوجود العيني، وتمثلِّهِ / في الذهن بوجود ظلِّيٍ غير عينيٍ؛ إذ لو كان موجودًا في الذهن [٢١ظ]

---

١ البرهان اللمي هو الاستدلال من العلة على المعلول، والبرهان الإني: هو الاستدلال من المعلول على العلة. انظر: موسوعة كشاف اصطلاحات العلوم والفنون للتهانوي، ١٥٣/١، ٤٨٩/١.

٢ ن - واليتيمة العصماء.

٣ ن: فنقول من المتصرح.

٤ ن + كون.

٥ ن: في.

٦ ن - المعلول.

٧ «فتكون معية المعلول بالعلة في الوجود من آن إحداث المعلول لا قبله فيكون المعلول محتاجًا إلى العلة حدوثًا وبقاءً». «ز».

٨ «أي البتة». «ز».

٩ «أي الوجود الذي يكون مبدأ الآثار الخارجية لا الوجود بالمعنى المصدري الذي هو من المعقولات الثانية؛ لأن نزاع القوم في الأول دون الثاني». «ز».

١٠ «وعينية الوجود بهذا المعنى للذات مذهب الفلاسفة، ويوافقهم الأشعري في الواجب وينفرد عنهم في الممكن قائلًا: إن الوجود عين الذات في الممكن أيضًا. ولعل الحامل على القول بالعينية في الواجب التحاشي عن إيهام التركيب فنتج من ذلك القول بأنه الوجود البحت. ومال إليهم في ذلك كثير ممن يقال لهم المحققون من المتكلمين؛ لكن يلتبس هذا الرأي برأي الصوفية في الوجود، وكم ضلَّ في هذه المهامة من طوائف تنكبوا التهيب عن الخوض في ذات الله وصفاته!». «ز».

١١ القبسات لمير داماد، ص ٧٥.

بوجودٍ عينيّ مع الوجود الظلي لزم[١] المحالُ؛ لامتناع اجتماع الوجودَين لماهية واحدة معًا، فإنهما متباينان بالذات،[٢] متقابلان بالخواص والأحكام، فيمتنع اجتماعهما في موضوع واحد بعينه.

فإذا كان الوجود العيني بعينه نفسَ جوهرِ الحقيقة، وليس في قوة العقل واستطاعة الذهن سلخُ الماهية عن جوهر ذاتها وسِنْخِ[٣] نفسها، وأنحاءُ الوجود غير مُبَدِّلةٍ لِقِوامِ جوهر الذات وحقائق جوهرياتها أصلًا: فإذن يكون بحصوله الذهني موجودًا في الأعيان، ومخلوطًا بخواص الوجود العيني، ومحفوفًا بأحكامه بالضرورة الفطرية، وإلا لزم أن يكون الشيء في الذهن منسلخًا عن جوهر ذاته وسنخ ماهيته، وذلك خُلفٌ محال؛ فلذلك يمتنع حصولُه في الذهن.

فالموجودية[٤] المتأصلة في حاق الأعيان ومتنِ الخارج في العالم الربوبي،[٥] بمنزلة مرتبة ذات الإنسان، أو ماهية العقل مثلًا من حيث هي هي[٦] في عالم الإمكان.

فإذن تأخرُ العالَم عن المرتبة العقلية لذاته الحقة جلَّ سلطانُه تأخرًا[٧] بالمعلولية هو[٨] بعينه التأخرُ الانفكاكي عنه سبحانَه بحسَب وجوده سبحانه في حاق الأعيان. وتقدُّمه سبحانه على العالم تقدمًا بالعلية بحسَب مرتبة الذات هو بعينه التقدم الانفرادي في متن الأعيان، وكذلك القول هنالك في التقدم بالماهية؛ بل التقدمِ بالذات مطلقًا.

[٢٢و] فإذن التأخرُ بالذات عن / الباري الحقِّ الأول سبحانه مطلقًا، سواءٌ عليه أكان[٩] تأخرًا بالمعلولية، أم تأخرًا بالماهية، أم تأخرًا بالطبع: يرجعُ إلى التأخر الانفكاكي الدهري. وتقدُّمه جل ذكره بالذات مطلقًا، سواءٌ كان تقدُّمًا بالعلية، أو تقدمًا بالماهية، أو تقدمًا بالطبع: يرجع إلى التقدم الانفرادي السرمدي.

---

١ ن: للزم.
٢ ن: متباينا الذات.
٣ السِّنْخُ بكسر السين والخاء المُعجمة: الأصل. انظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي، «سنخ».
٤ ن: فموجوديته.
٥ ن – في العالم الربوبي.
٦ ن – هي.
٧ مفعول مطلق.
٨ خبر تأخرُ العالَم.
٩ ب: كان.

وليس يصِحُّ أن يُقاس ما هنالك بالشمس وشُعاعها وما بينهما من التقدم والتأخر بالذات بحسَب المرتبة العقلية، والمعية في الوجود بحسَب متن الأعيان، كما تمور به الألسن مورًا، وتفور به الأفواه فورًا؛ لِما قد رأيت[١] أن المرتبة العقلية لذات الشمس بما هي هي: ليست بعينها هي الوجودَ في متن الأعيان، كما هو سبيل الأمر في العالم الربوبي،[٢] وكذلك الأمر في حركة اليد وحركة المفتاح مثلًا.[٣]

وأيضًا لو كان الصادر الأول سرمديَّ الوجود في متن الأعيان، مع جاعلِه التام الواجب بالذات الذي الوجودُ في متن الأعيان عينُ مرتبة ذاته ونفْسُ سِنخِ ماهيتِه: لزم أن يكون المجعول في مرتبة ذات الجاعل، ومعه في متن الأعيان معيةً ذاتية بحسَب مرتبة ذاته وباعتبار نفس ماهيته، ولا يُتصور لنفسِ ذات الجاعل بما هي هي مرتبةٌ عقليةٌ متقدمةٌ تقدمًا بالذات على ذات المجعول ووجودِه أصلًا.

أليس وجودُ الجاعل في متن الأعيان الذي بحسبه المعية على هذا التقدير هو بعينه نفسُ مرتبة ذات الجاعل وصِرفُ سِنخ ماهيته وقَوامُ بحت[٤] حقيقته بما هي هي؟ فكيف يُتصور إذن / لذات الجاعل ونفسِ ماهيته، مرتبةٌ[٥] عقليةٌ وراء مرتبةِ الحصول في متن الأعيان، الذي هو ما بحسَبه المعيةُ؟ [٢٢ظ]

فإذن يلزم أن تكون مرتبةُ نفسِ ماهية الجاعل من حيث هي هي بعينها هي ما فيه، وبحسبه معية الجاعل والمجعول بالسرمدية في حاق متن الأعيان، كما أن مرتبة حصول الوجود في متن الأعيان كذلك، فيبطل تقدمُ ذات الجاعل على ذات المجعول تقدمًا بالذات بحسَب مرتبة نفس الماهية؛ بل يكون حصول الوجود في حاقِ متن الأعيان لذات المجعول، مع مرتبة نفسِ ذات الجاعل التي هي بعينها مرتبة حصولُ الوجود لذات الجاعل في حاق متن الأعيان: معيةً بالمرتبة الذاتية غير متأخِرٍ عنها تأخرًا بالذات وتأخرًا بالمعلولية. وأيضًا يكون الممكنُ الذاتِ الباطلُ

---

١ ن: لِما علمتَ.

٢ ن: في إله العالم جل جلاله.

٣ القبسات لمير داماد، ص ٧٥-٧٦.

٤ ن: بحث؛ في المصدر: تحت. والصواب ما أثبتناه.

٥ ب - مرتبةٌ.

في حد ذاته موجودًا ثابتًا في مرتبة ذاتِ الواجبِ الحق مِن كل جهة. وتسويغُ ذلك كلِّه إنْ هو إلا الخروجُ عن فطرة العقل الصريح، والحُيُودُ عن سَمت سبيله، وخرقُ إجماع كافة العقلاء وشقُّ عَصاهم، وبالجملة[١] إلا التخلُّعُ من الضريبة[٢] العقلانية، والانسلاخُ عن القريحة الإنسانية.

فإذن قد استبان أنَّ تقدم الجاعل الواجبِ السرمدية[٣] بالذات، على مجعوله الأول وعلى العالَم الكبير الذي هو جملة مجعولاته بحسب الوجود في متن الأعيان تقدمًا سرمديًا انفكاكيًا: من اللوازم المقتضاة لخصوصية الحقيقة الوجوبية الذاتيةِ التي هي بعينها الوجودُ المتأصلُ في حاق متن الأعيان. / وإلا لزم أن يكون المجعول من جوهريات ماهية الجاعل من حيث هي هي، وأن يكون الممكن بالذات من ذاتيات حقيقة الواجب بالذات؛ ضرورةَ أنه لا يكون في مرتبة نفسِ الماهية إلا ذاتياتُها، وأما لوازمها وعوارضها فإنما تكون في مرتبة متأخرةٍ عنها بالضرورة الفطرية.[٤] [٢٣و]

[٣. استدراك على مواد النسب بين أقسام الحدوث والقدم المذكورة في الفصل الثاني]

وإذا انطبع في صحيفة خاطرك صُوَرُ نتائج المقدمات البرهانية، واستنار صقيلُ جوهرك بلَمَعَات القضايا الحدسية والوجدانية، وأنَّ الواجبَ القدوس مختصٌ في أوج أزليته بالقدم، وأنَّ ما سواه مَمْنُوٌّ[٥] في حضيض أبديته[٦] بسبْق العدم:[٧]

---

١ ن + ما هو.

٢ ن: القرينة؛ في المصدر: الضريبة. والصواب ما أثبتناه.

٣ ن: السرمدي.

٤ القبسات لمير داماد، ص ٧٨-٧٩. | تعرضنا لبعض الاعتراضات الموجهة ضد نظرية الحدوث الدهري في مقالة مستقلة. انظر: شيخ حسن، "نظرية الحدوث الدهري والانتقادات عليها: ملا محمود الجونبوري الفاروقي في كتابه الشمس البازغة نموذجًا"، ص ٨١٧-٨٢١.

٥ «أي مبتلى». «ز».

٦ «أي استمرار وجوده في المستقبل». «ز».

٧ «وما يكون مسبوقًا بالعدم يكون حادثًا بعد أن لم يكن باتفاق، وعلى هذا الحدوث دلالة الكتب المنزلة. وكونه مسبوقًا بالزمان مما يختلف فيه الرأي على اختلاف تفسير الزمان، وقد أجاد المصنف في إسقاط ما أسقطه من المواد الخمس لتكون كلمة أهل الحق هي العليا، ومن زعم أن العالم لا أول له شخصًا أو نوعًا[(١)] فهو ناف للصانع معنى، فاسد المزاج، معوج المنهاج، فاقد البصيرة، مطموس الفكر». «ز». | [(١)] لعل الكوثري يشير هنا إلى القائلين بقدم العالم النوعي مثل ابن تيمية.

لزمَ من ذلك أن يسقطَ من المواد الخمسة:[١] الممكنُ القديمُ المتغيرُ من وجهٍ الذي مثلناه فيما تقدم بالحركة. والثابتُ القديمُ الذي مثلناه بالعقل. ومن الأقسام الستة:[٢] القديمُ الزماني.

فتكون الصورُ الواقعية للنسبة بين كل اثنين من هذه الأقسام الخمسةِ عشرةً، كُلُّها تباينٌ بحسب المفهوم.[٣]

وأما باعتبار الاجتماع في موضوع فستةٌ منها كذلك، وهي: قديم ذاتي أو دهري مع حادث مطلقًا. واثنتان عموم وخصوص مطلق: وهما حادث زماني مع حادث ذاتي أو دهري، وما قبلَ "مع" هو الأخصُّ. واثنتان مساواةٌ، وهما: قديم ذاتي مع قديم دهري، وحادثٌ ذاتي مع حادثٍ دهري.[٤]

وموادُّها ثلاثةٌ: الواجب جل اسمه، والممكن الثابت الحادث، والممكن المتغير الحادث.[٥]

وبقية الكلام تُعلَم مما تقدَّم في النسب العقلية، إلا نسبةَ العموم والخصوص من وجهٍ؛ فإنها غيرُ / موجودة هنا، ووُجد بدلَها نسبة المساواة الغيرِ الموجودةِ فيما [٢٣ظ] تقدم، وجعلنا رمزها الميم في الجدول الآتي،[٦] وإنما رسمناه هنا مع الدائرة مع أنَّ ما تقدم يغني عنهما؛ اعتناءً بشأنِ تصور القِدم[٧] والحدوث الدهريين، والفرقِ بينهما وبين الذاتي والزماني منهما؛ لقلة ورودهما على الأذهان. وهذه صورتهما:[٨]

---

١ ن: الخمس. | يقصد بالمواد الخمسة: الواجب والعقل والحركة والنفس الناطقة والمولَّد. وقد وضحناها في الجدول الثالث، ص ١٣٤.

٢ يقصد بالأقسام الستة: صور النسبة بين أقسام الحدوث والقدم (المفاهيم المصدرية). انظر: الجدول الأول، ص ١٣٤.

٣ رتبت ذلك في جدول منفصل في نهاية هذا الفصل. انظر: الجدول الخامس، ص ١٥٩.

٤ رتبت ذلك في جدول منفصل في نهاية هذا الفصل. انظر: الجدول السادس، ص ١٥٩.

٥ رتبت ذلك في جدول منفصل في نهاية هذا الفصل. انظر: الجدول السابع، ص ١٥٩.

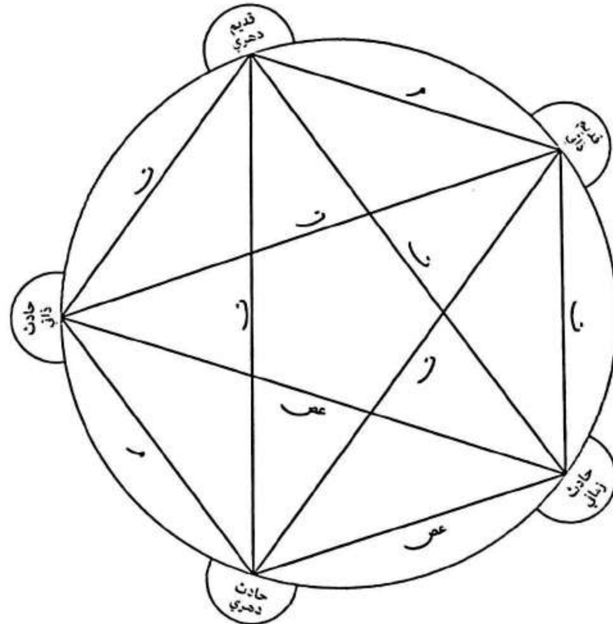
٦ جعلتُ بجانب الجدول والصورة التي وضعها المؤلف قائمةً بينتُ فيها الرموز والاختصارات على وجه التفصيل. كما وضحت الجدول الذي وضعه المؤلف مع إكمال الرموز في نهاية هذا الفصل. انظر: الجدول الثامن، ص ١٦٠.

٧ ط: العالم.

٨ ب – وهذه صورتهما | في هامش ر ب ط: «ينبغي تقديم الجدول على الدائرة ليوافق الوضع المتقدم».

[٢٤و]

/ما باينه المنتسبان	ما انفرد به المنتسب الأيمن	المنتسب الأيمن	ما اجتمع فيه المنتسبان	المنتسب الأيسر	ما انفرد به المنتسب الأيسر	ألقاب النسب
سد [النفس والمولد]		قذ [قديم ذاتي]	ب [الواجب]	قد [قديم دهري]		م [مساواة]
	ب [الواجب]	قذ [قديم ذاتي]		حذ [حادث ذاتي]	سد [النفس والمولد]	ت [تباين]
	ب [الواجب]	قذ [قديم ذاتي]		حد [حادث دهري]	سد [النفس والمولد]	ت [تباين]
س [النفس]	ب [الواجب]	قذ [قديم ذاتي]		حز [حادث زماني]	د [المولد]	ت [تباين]
	ب [الواجب]	قد [قديم دهري]		حذ [حادث ذاتي]	سد [النفس والمولد]	ت [تباين]
	ب [الواجب]	قد [قديم دهري]		حد [حادث دهري]	سد [النفس والمولد]	ت [تباين]
س [النفس]	ب [الواجب]	قد [قديم دهري]		حز [حادث زماني]	د [المولد]	ت [تباين]
ب [الواجب]		حذ [حادث ذاتي]	سد [النفس والمولد]	حد [حادث دهري]		م [مساواة]
ب [الواجب]	س [النفس]	حذ [حادث ذاتي]	د [المولد]	حز [حادث زماني]		عص[1] [عموم وخصوص مطلق]
ب [الواجب]	س [النفس]	حد [حادث دهري]	د [المولد]	حز [حادث زماني]		عص[2] [عموم وخصوص مطلق]



[اختصارات المؤلف في الصور والجداول]	
ق	القدم
ح	الحدوث
ذ	الذاتي
د	الدهري
ز	الزماني
ب	الواجب
ل	العقل
هـ	الحركة
س	النفس
د	المولّد
ت	تباين
م	مساواة
جه	عموم وخصوص من وجه
عص	عموم وخصوص مطلق (المنتسب الأيسر أخص من المنتسب الأيمن)
صع	عموم وخصوص مطلق (المنتسب الأيمن أخص من المنتسب الأيسر)

١ المنتسب الأيسر أخص من المنتسب الأيمن.

٢ المنتسب الأيسر أخص من المنتسب الأيمن.

الجدول الخامس: صور النسبة بين أقسام الحدوث والقدم (باعتبار المفهوم كلها تباين) حسب رأي المؤلف[1]				
حدوث ذاتي	حدوث دهري	حدوث زماني	قدم ذاتي	قدم دهري
حدوث دهري	حدوث زماني	قدم ذاتي	قدم دهري	
حدوث زماني	قدم ذاتي	قدم دهري		
قدم ذاتي	قدم دهري			
قدم دهري				

الجدول السادس: صور النسبة بين أقسام الحادث والقديم (باعتبار الاجتماع في موضوع مع بيان الأعم والأخص) حسب رأي المؤلف		
التباين ٦	عموم وخصوص مطلق ٢ (القسم الأول أخص والقسم الثاني أعم)	مساواة ٢
قديم ذاتي مع حادث ذاتي	حادث زماني مع حادث ذاتي	قديم ذاتي مع قديم دهري
قديم ذاتي مع حادث دهري	حادث زماني مع حادث دهري	حادث ذاتي مع حادث دهري
قديم ذاتي مع حادث زماني		
قديم دهري مع حادث ذاتي		
قديم دهري مع حادث دهري		
قديم دهري مع حادث زماني		

الجدول السابع: مواد النسب بين أقسام الحدوث والقدم حسب رأي المؤلف[2]		
واجب الوجود جل وعلا	النفس الناطقة	المولَّد
وهو الموجود الذي لم تسبق فعليتَه ليسيةُ الماهية ولا وجودَه الدهريَّ عدمٌ دهريٌّ ولم يتعلق وجودُه بمادةٍ ولا مدة	الموجود الذي سبقتْ فعليتَه ليسيةُ الماهية ووجودَه الدهريَّ عدمُه الدهريُّ ولكن لم يتعلقْ وجودُه بمادة ولا مدة	الموجود الذي سبقت فعليتَه ليسيةُ الماهية ووجودَه الزمانيَّ الدهريَّ عدمُه الزمانيُّ والدهري
له:	له:	له:
القدم الذاتي	الحدوث الذاتي	الحدوث الذاتي
القدم الدهري	الحدوث الدهري	الحدوث الدهري
		الحدوث الزماني

١ الجداول الأربع أدناه من إضافة المحقق.

٢ بإثبات المؤلف الحدوث الدهري لجميع الممكنات، وقوله بتفرده تعالى بالقدم، فقد خرج من مواد النسب بين أقسام الحدوث والقدم: العقلُ والحركة، وبقي الواجب والنفس والمولَّد.

الجدول الثامن: أقسام الحادث والقديم وموادها ونسبها وألقاب نسبها مع بيان الأعم والأخص وأحوال المواد حسب رأي المؤلف		
التباين ٦	عموم وخصوص مطلق ٢ (القسم الأول أعم والقسم الثاني أخص)	مساواة ٢
قديم ذاتي (الواجب) مع حادث ذاتي (النفس والمولد)	حادث ذاتي (النفس والمولد) مع حادث زماني (المولد)	قديم ذاتي (الواجب) مع قديم دهري (الواجب)
قديم ذاتي (الواجب) مع حادث دهري (النفس والمولد)	حادث دهري (النفس والمولد) مع حادث زماني (المولد)	حادث ذاتي (النفس والمولد) مع حادث دهري (النفس والمولد)
قديم ذاتي (الواجب) مع حادث زماني (المولد)		
قديم دهري (الواجب) مع حادث ذاتي (النفس والمولد)		
قديم دهري (الواجب) مع حادث دهري (النفس والمولد)		
قديم دهري (الواجب) مع حادث زماني (المولد)		

/ وأما المقالة الثانية: ففيها فصلان [٢٤ظ]

[الفصل الأول في القضاء والقدر]

[الفصل الثاني في بيان المؤثر في الفعل الصادر من العبد باختياره ظاهرًا]



الفصل الأول
في القضاء والقدر

[١. القضاء والقدر لغة]

أما القضاء بالمد ويُقصَر، فله معانٍ كثيرةٌ في اللغة، منها: الأداءُ، والفراغ، والفصل، والإمضاء، والإبرام، والخلْق، والإنهاء، والموت، والإماتة، وإحكام العمل، والإنفاذُ، والإيجاب، وإتمام الوطر وبلوغُه، وغيرُ ذلك.[١]

وعند أهل الشرع: قطعُ الخصومة، أو قولٌ ملزم صدر عن ولاية عامة. وقيل:[٢] هو موضوع للقدْر المشترك بينهما، وهو انقطاع[٣] الشيء وإتمامه.

وأما القدَرُ بفتح الدال وتُسكَّن، فهو تبيينُ كميةِ الشيء، والتقديرُ، والحكمُ.

[٢. القضاء والقدر اصطلاحًا، وفيه عشرة أقوال]

وأما معناهما اصطلاحًا ففيه عشَرة[٤] أقوال:

---

١ انظر: لسان العرب لابن منظور، «قضي»؛ القاموس المحيط للفيروزآبادي، «قضي».

٢ «وفي التلويح: "أن الإتمام هو المعنى الوحيد للفظ القضاء في اللغة وباقي المعاني متفرعٌ منه"». «ز». | انظر: التلويح للتفتازاني، ٢٩١/١.

٣ ن: انقضاء.

٤ «ويزاد عليها قول الغزالي في الأربعين: "والقضاء هو الوضع الكلي للأسباب الكلية الدائمة، والقدر هو توجيه الأسباب الكلية بحركاتها المقدرة المحسوبة إلى مسبباتها المعدودة بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص".[(١)] وقول الأصبهاني في شرح الطوالع: "القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع، والقدر عبارة عن تفصيلها".[(٢)] ولعل المصنف عدهما راجعين إلى القول السادس[(٣)] فترك ذكرهما». «ز». | [(١)] الأربعين في أصول الدين للغزالي، ص ٢٧؛ [(٢)] انظر: مطالع الأنظار للإصفهاني، ص ٤٤؛ [(٣)] المقصود بالقول السادس هو قول الحكماء. وكون قول الإصفهاني راجعًا لقول الحكماء نصَّ عليه السيالكوتي في حاشيته على الخيالي، ويؤيد ذلك أن قول الإصفهاني منقول من شرح الطوسي على الإشارات والتنبيهات. انظر: حاشية السيالكوتي على الخيالي على شرح العقائد النسفية، ص ٢٨٨؛ شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي، ٣١٧/٣.

[٢.١. الأشعري وجمهور أهل السنة]

القول الأول: للأشعري وجمهورِ أهل السنة، وهو أن القضاء: إرادتُه[١] تعالى الأزليةُ المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، والقدَر: إيجادُه إياها على قدْرٍ مخصوص في ذواتها وصفاتها وأفعالها وأحوالها وأزمنتها وأسبابها العادية.[٢]

[٢.٢. الصوفية]

القول الثاني: للصوفية، وهو أن القضاء: عبارةٌ عن الفيض الأقدس[٣] الذي به حصلت الأعيانُ الثابتة واستعداداتُها الأصلية في العِلم الأزلي، والقدر: عبارةٌ

---

١ «أول من قام بنفي القدر هو معبد بن خالد الجهني البصري، أراد به الرد على من سمعه يتعلل في المعاصي بمشيئة الله وتقديره. لكن ضاقت عبارته وعمت كلمته حيث قال: "لا قدر والأمر أنف" فتبرأ منه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما وجمهور أهل العلم. وقالوا: "إن نفي القدر كفر إذا أدى إلى نفي علم الله". والحق أن تعلق علم الله سبحانه بأفعال العباد الاختيارية لا يكون إلا بحيث يحقق اختيارهم فيها، والتقدير فيها إنما يكون على طبق علم الله سبحانه، وتعلق العلم بالأفعال الاختيارية لا يكون إلا باعتبار أنها اختيارية، وإلا لخالف العلم المعلوم ومثله لا يكون علمًا، والوجوب بتعلق العلم كالوجوب بتعلق الإرادة، لا يفيد غير الضرورة بشرط المحمول التي ليست من الضرورة في شيء، فلا يتصور أن يحولَ القدرُ دون اختيارهم فيما كلفوا به من الأعمال. لكن اتسع الخرق وكادت بدعة القدر تعم أهل البصرة حتى محدثيها على توالي القرون، مع أن قدرة الله سبحانه وإرادته وتقديره عامة شاملة بدون أن يحول عموم إرادته دون الاختيار. والله سبحانه هو القائل في الحديث القدسي: "يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم"[(١)] وما الاستهداء إلا طلب الهداية وإرادتها. فالعبد إذا أراد الهداية فالله سبحانه يريدها له بمقتضى وعده الكريم. وفهْمُ القدر على خلاف هذا فيما يتعلق بأفعال العباد ابتعادٌ عن الجادة، واستسلام للأوهام، وسوء تقدير لمسائل القضاء والقدر». «ز». | [(١)] صحيح مسلم، ١٩٩٤/٤ (٢٥٧٧).

٢ انظر: شرح المواقف للجرجاني، ١٨٠/٨؛ هداية المريد للقاني، ص ١٧٨-١٧٩؛ حاشية التحرير الحميد للغُرسي، ص ٤٢٠-٤٢١.

٣ في هامش نسخة راغب باشا، رقم: ٧٦٩، (٢٠ظ): «الفيض الأقدس: هو عبارة عن التجلي الحسي الذاتي الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية ثم العينية، كما قال: (كنتُ كنزًا مخفيًا فأحببت أن أُعرَف) الحديث. الفيض المقدس: عبارةٌ عن التجليات الأسمائية الموجبة لظهور ما يقتضيه استعدادات تلك الأعيان في الخارج، فالفيض المقدس مترتبٌ على الفيض الأقدس، فبالأول تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم، وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها. من التعريفات للسيد قدس سره». | انظر: التعريفات للجرجاني، ص ٢١٨.

عن الفيض المقدس الذي به حصلت تلك الأعيان في الخارج بلوازمها ولواحقها.[1]

وبيانه إجمالًا أنَّ الذات العلية من حيث هي هي ليست متعلقة بشيء من الأشياء لاستغنائها؛ لأنها التمام[2] وفوق التمام، وأما أسماؤها السَّنيَّةُ فما كان منها بذاته طالبًا للبطون فهو أيضًا لا تعلُّق له بشيء من الأشياء، ولا يتعلق به / أيضًا إدراكُ مدرِكٍ ولا عِلمُ عالِم سوى العلم الأزلي، وهي الأسماء التي [٢٥و] استأثرت الذات بعلمها.[3] وأما الظاهرُ منها فمنه:[4] ما لا يتعلق بشيء من الأشياء أيضًا كالحي، ومنها: ما يتعلق كالعالِم المتعلقِ بالمعلوم، والقادِر[5] بالمقدور.

[٢.٢.١. الأعيان الثابتة]

ثم إن لهذه الأسماء الإلهية صورًا[6] في العلم الأزلي؛ لأنه عالم بذاته لذاته وأسمائه وصفاته، وتلك الصور من حيث إنها عينُ الذات المتجلية بتعيُّنٍ خاص ونسبةٍ معينة تسمى عندهم بالأعيان الثابتة، كليةً كانت وتسمى ماهيات وحقائق، أو جزئيةً وتسمى هويات.[7]

ثم إن للأعيان الثابتة اعتبارين، أحدهما: اعتبار أنها صور الأسماء، والآخر: اعتبارُ أنها حقائق الأعيان الخارجية، فهي بالاعتبار الأول كالأبدان[8] للأرواح، وبالاعتبار الثاني كالأرواح للأبدان.

---

١ في هامش ر ب ط: «قال الشيخ الأكبر قدس سره في بيان اسمه تعالى الحَكَم، من رسالة التعلق والتحقق والتخلق بأسماء الإحصاء "الحَكَمُ: ذو القضاء والقدر على الإطلاق، فالقضاء سبقُ الحُكم أزلًا، والقدر: تعيين الوقت. والحُكمُ إظهار القضاء في المقضي والمقضي به حالة وجوده في زمان تقديره عن سابقة قضائه"». «منه». | وجدت قريبًا من هذا المعنى في الفتوحات المكية. ٣٠٩/٧، ٣٤٥/٧-٣٤٦. | والحق أنَّ القضاء عند ابن عربي ومن تبعه هو: حكم الله في الأشياء. والقدر: بأنه توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد. انظر: فصوص الحكم لابن عربي، ١٣١/١؛ شرح فصوص الحكم لداود القيصري، ١١٩/٢-١٢١.

٢ ن: لاستغنائها التام.

٣ ط - الأزلي وهي الأسماء التي استأثرت الذات بعلمها؛ ن - وهي الأسماء التي استأثرت الذات بعلمها.

٤ ن: فمنها.

٥ ن + المتعلق.

٦ «أي عند هؤلاء الصوفية وكذا كل ما في هذا المبحث من البيان كما هو عادة المؤلف في شرح آراء الطوائف». «ز».

٧ انظر: شرح فصوص الحكم لداود القيصري، ٤٥/١.

٨ ط: كأبدان.

وللأسماء أيضًا اعتباران، أحدهما: اعتبارُ كثرتها، والثاني: اعتبارُ وَحدة الذات المسماة بها. فباعتبار كثرتها محتاجةٌ إلى الفيض من الحضرة الإلهية الجامعة لها وقابلةٌ له، وباعتبار وحدة الذات الموصوفة بالصفات مُفيضةٌ على صورها، وهي الأعيان الثابتة،[١] وكذلك الأعيان الثابتة مستفيضة من الأسماء ومفيضةٌ على الأعيان الخارجية.[٢]

[٢.٢.٢. الأقوال في مجعولية الماهيات]

إذا عرفت هذا ظهر لك صحةُ قولهم: "الماهياتُ مجعولة".[٣]

وتفصيلُ المقام أنَّ بعضهم قال: الماهيات مجعولةٌ مطلقًا؛ لأنها ممكنة.

---

١ ب: الثانية.

٢ انظر: شرح فصوص الحكم لداود القيصري، ١/ ٥٠.

٣ في هامش ر ب ط: «قوله: "إذا عرفت ذلك ظهر لك صحة قولهم الماهيات مجعولة"[(١)] إلى آخر ما فصله، أقول: ما ذهب إليه المؤلف هنا من كون الماهيات مجعولة، وفي أول البحث من صدورها عن الفيض الأقدس وافق فيه العلامة الدواني والقيصري في شرح الفصوص[(٢)] والعارف الملا جامي وغيرهم من المحققين؛ لكنه خلاف ما صرّح به لسان الحقائق الشيخ محيي الدين ابن عربي قدس الله[(٣)] سره، فقد صرّح في الفتوحات في غير ما موضع في الأعيان الثابتة بقوله: "وهي أعيان لذاتها، ما هي أعيان لموجب ولا لعلة"،[(٤)] وبقوله: "إن الأعيان ما هي بجعل جاعل"،[(٥)] ومن استوعب الفتوحات مطالعةً مع الإتقان وقف على نصوص للشيخ قدس سره في ذلك، وهو التحقيق الذي يثلج له الصدر؛ لأن الأعيان الثابتة في علم الله الأزلي لو كانت مجعولة في حال ثبوتها لزم أن تكون ثابتة قبل إثباتها؛ لأن كل مجعول لا بد وأن يكون معلومًا للجاعل قبل الجعل، وكل معلوم لا بد له من نوع ثبوتٍ في علم العالم به لامتناع تعلق العلم بما لا ثبوت له بوجه ما، وكلُّ ما لزم ثبوتها قبل جعلها ثابتةً لزم من جعلها في العلم إثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال. وكان الذي دعا الفريق الأول إلى القول بالمجعولية هو قول الشيخ قدس سره في فصِّ آدم عليه السلام: "ولم يبق إلا القابل وهو من فيضه الأقدس".[(٦)] فإنهم ظنوا أن مراد الشيخ بالقابل الأعيان الثابتة، ولا شك أن الأعيان الثابتة إذا كانت فائضة كانت مجعولة وصورًا علمية وجودية حادثةً بالحدوث الذاتي، وليس هذا مراد الشيخ؛ بل نصوصه دالّة على خلاف هذا؛ بل مراده قدس الله[(٧)] سره بالقابل العماء، كما ذكره في باب النفَس من الفتوحات،[(٨)] وهو من فيضه الأقدس الذي هو النَّفَسُ الرحماني فإن العماء صورة النَّفَس الرحماني. والمحل قابل للبسط، ولكنا اقتصرنا على ما فيه الكفاية، والله ولي الهداية ومولى العناية في النهاية والبداية. لمحرره حسين». | [(١)] ب - ظهر لك صحة قولهم الماهيات مجعولة؛ [(٢)] انظر: شرح فصوص الحكم لداود القيصري، ١/ ٤٩-٥٠؛ [(٣)] ط - الله؛ [(٤)] انظر: الفتوحات المكية لابن عربي، ٣/ ٨٧؛ [(٥)] انظر: الفتوحات المكية لابن عربي، ٦/ ٢٦٥، ٧/ ١٠٤-١٠٥؛ [(٦)] انظر: فصوص الحكم لابن عربي، ص ٤٩؛ [(٧)] ب - الله؛ [(٨)] انظر: الفتوحات المكية لابن عربي، ٤/ ٤٣.

وبعضهم:[١] غيرُ مجعولة[٢] مطلقًا؛ لأن الجعل يقتضي شيئين، ولا شيئينِ في البسيط، والمركَّبُ ينحل إلى البسيط / لوجوب تناهي أجزاء الماهية. [٢٥ظ]

وبعضُهم قال: المركبُ[٣] مجعولٌ لاحتياجه إلى الأجزاء دون البسيط؛ لدليل القول الثاني. وأنت خبير بأنه لم تتوارد الأقوال على محل واحد.

[٢.٢.٣. تحقيق القول في مجعولية الماهيات]

وتحقيقُ المقام أنَّ الجعلَ قسمان: بسيطٌ، وهو الذي يتعدى إلى مفعول واحد، نحوُ ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام ١/٦]. ومركبٌ، وهو الذي يتعدى إلى مفعولين، وهو قسمان أحدهما: أن يكون الحمل بين مفعوليه صحيحًا مفيدًا، نحو: "جعل الله الإنسان موجودًا". والثاني أن يكون غير مفيد، نحو: "جعل الله الإنسان إنسانًا". والأولان[٤] ثابتان لجميع الماهيات بسيطةً كانت أو مركبة عند المحققين، وعليه يُحمَل قول المُثبِتِ على الإطلاق، والمنفيُّ عندهم إنما هو الجعل بالمعنى الثالث،[٥] وعليه يُحمل قول النافي على الإطلاق. وأما القولُ المُفصِّلُ فلا يمكن فيه التأويل، ولا وجهَ له في ذوق التحقيق.

وقد شرِب هذا المشرَبَ الهنيَّ[٦] من منبع الزوراء عند باب مدينة[٧] العلم نابغةُ[٨] دَوَّانَ، فقال:

---

[١] ن + قال.

[٢] «والتعلل في نفي الجبر بأن الخير والشر من مقتضى الاستعدادات الذاتية للماهيات التي هي غير مجعولة، كالاستجارة من الرمضاء بالنار؛ لأن القائل بذلك إن أراد بكون الماهيات غير مجعولة كونَها قديمةً فقد تعددت عنده القدماء، وإن أراد بكونها غير مجعولة أنها لم يكن لها وجود غير الوجود العلمي في علم الله سبحانه قبل إفاضته الوجود عليها في الخارج: يكون القول بالاستعداد مما لا معنى له، وهذا مع ظهوره قد يخفى على بعض مَن يحاول الجمعَ بين التصوف والكلام والفلسفة». «ز».

[٣] ط – قال المركب.

[٤] أي الجعل البسيط والجعل المركب المفيد.

[٥] أي الجعل المركب الغير المفيد. نحو: "جعل الله الإنسان إنسانًا".

[٦] ن: الهنيء.

[٧] ط: المدينة.

[٨] «هو العلامة الحكيم المتكلم جلال الدين محمد بن أسعد الدواني صاحب المؤلفات المعروفة المتوفى سنة ٩٠٨ على الصحيح. وزوراؤه جامعة بين منزع الإشراقيين ومشرب الصوفية، >

العلةُ للشيء بالحقيقة ما يكون سببًا لنفس ذلك الشيء؛ فإنَّ ما هو علةٌ لظهوره مثلًا فليس بالحقيقة علةً له، بل لوصفٍ من أوصافه وهو ظاهرٌ، وكونُ الماهياتِ غيرَ مجعولةٍ بمعنى أنَّ كونَ الإنسانِ إنسانًا مثلًا غيرُ محتاجٍ إلى الفاعل، لا ينافي ما ذكرناه؛ إذ نعني به أنها بذواتها أثرٌ للفاعل، وبعد ذلك لا تحتاج إلى تأثير آخر في كونها هي، ونفيُ الاحتياج اللاحق لا ينافي الاحتياج السابق،[1] انتهى.

وإنما كانت مجعولةً؛[2] لأنه يستحيل كونُها ليست بإفاضة مفيضٍ في العلم واختراعِه، وإلا لزم أن لا تكون حادثة / بالحدوث[3] الذاتي، هذا خُلفٌ. نعم، [٢٦و] ليس اختراعُها في العلم الأزلي كاختراع الصور الذهنية التي لنا إذا أردنا إظهارَ أمرٍ لم يكن ليلزمَ تأخرُها عن الحق تأخرًا دهريًّا؛ بل علمُه تعالى ذاتَه بذاته يستلزمُها من غير تأخرها عنه تعالى.[4] والحاصل أنها[5] أزليةُ الثبوت في العلم، وإلا لزم الجهل، كما قدمناه مستوفًى في المقالة الأولى، ومتأخرةٌ عنه تعالى تأخرًا ذاتيًا؛ لإمكانها الذاتي لا زمانيًا ولا دهريًّا.[6]

← وهو من المضطربين بين مسالك المتكلمين والفلاسفة والصوفية، وكان شيخنا العلامة محمد خالص الشرواني يلفت النظر إلى كثير من المسائل المتضاربة في كتبه. وسمى الدواني كتابه هذا بالزوراء -وهي اسم دجلة- لمبشرة رأى فيها علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في شاطئ دجلة فسمى رسالته الزوراء تسمية لها باسم النهر المذكور». «ز». | جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الشافعي (ت. ٩٠٨هـ/١٥٠٢م)، قاضٍ وعلامة متكلم محقق، له مؤلفات عديدة، منها: شرح العقائد العضدية، وثلاث حواشٍ على الشرح الجديد لعلي القوشجي، ورسائل أخرى عديدة. انظر: الضوء اللامع للسخاوي، ١٣٣/٧؛ النور السافر للعيدورس، ص ١٢٣-١٢٤.

١ الزوراء للدواني، ص ٦-٧.

٢ أي الماهيات.

٣ «هذا مصطلح للفلاسفة سرى إلى بعض متأخري المتكلمين القول به في مواضع حذرًا من القول بالقدم الذاتي في غير ذات الواجب جل جلاله، لكن قبولهم القول بالحدوث الذاتي في مواضع يجرهم إلى القول به في مواضع أخرى فيختل نظام القدم والحدوث عندهم بما ليس هذا موضع شرحه». «ز».

٤ انظر: شرح فصوص الحكم لداود القيصري، ٤٩/١.

٥ أي الماهيات.

٦ المؤلف من القائلين بمجعولية الماهية، لكنه مع ذلك يميل إلى تحقيق القول في المسألة، وذلك بأنَّ أقوال المتكلمين بمجعولية الماهيات، وأقوال الحكماء الرافضين للمجعولية لم ترد على محلٍّ واحد. وملخص رأي المؤلف أن الماهيات البسيطة والمركبة مجعولة، والمنفي فقط هو الجعل المركب غير المفيد، مثل: "جعل الله الإنسان إنسانًا". انظر: شيخ حسن، "نظرية استعدادات الماهية عند ابن عربي وعلاقتها بنفي الجبر عن العباد"، ص ١٥٢-١٥٩.

[٢.٣. صدر الدين الشيرازي]

القول الثالث: ما اختاره المحقق صدر الدين الشيرازي[١] في رسالته التي سمَّاها إثباتَ الباري، وهو أن القضاءَ: «اقتضاؤه تعالى في الأزل لِما سيكون من الأشياء على وجوهٍ معينةٍ مخصوصة منطبقة على ما هي عليه في الوجود، والقدَرَ: حصولُ الأشياء في الكون على وَفق ما في القضاء».[٢]

[٢.٤. رأي الفلاسفة الذي ذكره الرازي]

القول الرابع: ما ذكره الإمام الرازي[٣] في شرح النمط السابع من الإشارات، ونصُّها: «الواجب يجب أن يكون عالمًا بكل شيء؛ لأنَّ كلَّ شيءٍ لازمٍ عنه بوسطٍ أو غيرِ وسط يتأدى إليه بعينه: قدَرُهُ،[٤] الذي هو تفصيلُ قضائه الأولِ تأدِّيًا واجبًا؛[٥] إذ كان ما لا يجب لا يكون».[٦] انتهى. فقال الإمام:[٧] «القضاء: هو المعلول الأول؛ لأنَّ القضاء هو الأمر الواحد الذي يترتب عليه سائرُ التفاصيل، والمعلولُ الأول كذلك. وأما القدَرُ: فهو سائر المعلولات الصادرة عنه طولًا وعرضًا؛ لأنها بالنسبة إلى المعلول الأول تجري مجرى تفصيل الجملة».[٨]

---

١ أبو المعالي صدر الدين الثالث محمد بن منصور بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن إسحاق الحسيني، الدشتكي الشيرازي، (ت. ٩٠٣هـ/١٤٩٨م)، وهو والد غياث الدين منصور الدشتكي، أحد كبار العلماء بالحكمة والإلهيات، له مناظرات مع قوام الدين الكربالي تلميذ الجرجاني، ترك العديد من المؤلفات، أشهرها الطبقات الصدرية وهي حواشيه على شرح تجريد العقائد للقوشجي، وكانت هذه الحواشي بينه وبين الطبقات الجلالية، نسبة لحواشي جلال الدين الدواني على شرح تجريد العقائد للقوشجي. وله حاشيتان على شرح المطالع لقطب الدين الرازي، وغيرها كثير. انظر: روضات الجنات للخوانساري، ٧/١٩٣-١٩٩؛ معجم طبقات المتكلمين للسبحاني، ٣/٣٤٧-٣٤٩.

٢ انظر: رسالة في إثبات الباري لصدر الدين الدشتكي، ١٢١ظ.

٣ هذا القول ليس للرازي، وإنما ينقل كلام الفلاسفة فحسب. ورأيه في القضاء والقدر مثل الأشاعرة.

٤ خبر لأنَّ.

٥ «أي وجوبًا عن الله بتعلق إرادته سبحانه به». «ز».

٦ شرح الإشارات والتنبيهات للرازي، ٢/٥٤٦.

٧ أي الفخر الرازي.

٨ شرح الإشارات والتنبيهات للرازي، ٢/٥٤٦. | «هذا شرحٌ منه لمذهب الفلاسفة(١) لا بيان منه لمذهبه الذي هو مذهب المتكلمين».(٢) «ز». | (١) سيأتي الحديث عن رأيهم بعد قليل؛ (٢) الراجح أن رأي الرازي في معنى القضاء والقدر هو مثل المتكلمين الأشاعرة؛ لكنا مع ذلك نجد عنده أكثر من تعريف للقضاء والقدر، فتارة يقول: ١- «واعلم: أن القضاء يحتمل أن يكون المراد منه: >

[٥.٢. الطوسي]

القول الخامس: للمحقق الطوسي ذكره في هذا الموضع من شرح الإشارات، فقال:

> لمَّا كان جميعُ صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلةً / من حيث هي معقولةٌ في العالم العقلي بإبداع الأولِ الواجب إياها، [٢٦ظ] وكان إيجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الإبداع ممتنعًا؛ إذ المادةُ غيرُ مُتأتيةٍ لقبول صورتين معًا فضلًا عن تلك الكثرة، وكان الجودُ الإلهي مقتضيًا لتكميل المادة بإبداع تلك الصور فيها، وإخراجِ ما فيها بالقوة من قبولِ تلك الصور إلى الفعل: قدَّرَ بلطف حكمته زمانًا مستمرَ التجدد غير مستقرِ الاتصال،[1] تخرجُ فيه تلك الأمور من القوة إلى الفعل واحدًا بعد واحد، فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودةً في موادها والمادةُ كاملةً بها.
>
> وإذا تقرر ذلك فاعلم أنَّ القضاءَ: عبارةٌ عن وجودِ جميع الموجودات في العالَم العقلي مجتمعةً ومجمَلَةً على سبيل الإبداع، والقدَرَ: عبارةٌ عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلةً واحدًا بعد واحد، كما جاء في التنزيل من قوله عز من قائل: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحجر ٢١/١٥]، والجواهرُ العقلية وما معها موجودةٌ في القضاء والقدر مرةً واحدة باعتبارين، والجسمانيةُ وما معها موجودةٌ فيهما مرتين.[2]

< وضع الأسباب التي يلزم من مصادقات بعضها لبعض، تأديها بالآخرة إلى هذا الفعل، على ما هو مذهبنا وقولنا خاصة». ٢- «ويحتمل أن يكون المراد منه: علم الله تعالى بوقوع ذلك الفعل، أو حكمه بوقوعه». (المطالب العالية للرازي، ٢٣٧/٩-٢٣٨). ٣- وافق فيه الأشاعرة وهو أن القضاء: إرادتُه تعالى الأزليةُ المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، والقدَر: إيجادُه إياها على قدْرٍ مخصوص في ذواتها وصفاتها. (انظر: مفاتيح الغيب للرازي، ٤٨٠/١٢). ٤- وتارة عرّفه موافقًا فيه رأي الماتريدية بأنه: التكوين والإيجاد. (مفاتيح الغيب للرازي، ١٢٩/١٠).

[1] في المصدر: زمانًا غير منقطع في الطرفين.

[2] شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي، ٣١٧/٣. والظاهر أن هذا هو رأي ابن سينا أيضًا؛ انظر: الشفاء (الطبيعيات ٢) لابن سينا، ١٩٦/٦؛ الشفاء (الإلهيات) لابن سينا، ٤٣٩/١٠-٤٤٠؛ شرح الإشارات والتنبيهات للرازي، ٥٤٦/٢؛ القبسات لمير داماد، ص ٤١٨-٤١٩.

[٢.٦. جمهور الحكماء]

القول السادس: لجمهور الحكماء، وهو أنَّ قضاءه تعالى: «علمُه بما ينبغي أن يكون عليه الوجودُ حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام، وهو المسمى عندهم بالعناية، التي هي مبدأُ فيضان الموجودات من حيث جملتُها على أحسن الوجوه وأكملِها، وقدَرَهُ: خروجُها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء».[١]

[٢.٧. بعض الحكماء]

القول السابع: / لبعض الحكماء،[٢] وهو أن قضاءَه تعالى: علمُه الإجمالي، [٢٧و]
وقدَرَه: علمُه التفصيلي.[٣]

[٢.٨. أبو البقاء الكفوي]

القول الثامن: ما ذكره أبو البقاء[٤] في الكليات: «وهو أنَّ القضاء: ثبوتُ صور

---

١ شرح المواقف للجرجاني، ١٨١/٨. | اقتبس المؤلفُ هذا التعريف بنصه من السيد الشريف، لكن المحشي حسن جلبي ذكر بأن تعريف السيد يخالف ما في مشاهير الكتب الحكمية، مبينًا أنَّ رأي الحكماء هو ما ذكره الطوسي في القول الخامس.(١) ثم نقل بعد ذلك من المحاكمات ما نصه: «أما العناية فهو علم الله تعالى بالموجودات على أحسن النظام والترتيب على ما يجب أن يكون لكل موجود من الآلات بحسب ترتب الكمالات المطلوبة منه عليها، والفرق بينها وبين القضاء أن في مفهوم العناية تخصيصًا، وهو تعلق العلم بالوجه الأصلح والنظام الأليق، بخلاف القضاء فإنه العلم بوجود الموجودات جملة».(٢) | (١) انظر: حاشية حسن جلبي على شرح المواقف للجرجاني، ١٨١/٨؛ (٢) محاكمات قطب الدين الرازي على شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي، ٣١٨/٣. | ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ العناية بالمعنى الذي ذكره صاحب المحاكمات وهو "العلم بالموجودات بالوجه الأصلح" نجده عند الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء وفي الإشارات والتنبيهات، وعليه فهناك نوع فرق بين العناية والقضاء عند ابن سينا. بخلاف ما ذكره الجرجاني الذي ساوى بينهما ونسب هذا القول لجمهور الحكماء. انظر: الشفاء (الإلهيات) لابن سينا، ٤١٥/١٠؛ شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي، ٣١٨/٣.

٢ نجد هذا القول عند ملا صدرا، انظر: شرح أصول الكافي لملا صدرا، ٢٩٦/٤-٢٩٧.

٣ ن: وقدره التفصيل.

٤ أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي (ت. ١٠٩٤هـ/١٦٨٣م)، صاحب الكليات، من قضاة الأحناف، ولي قضاء القدس وبغداد. وعاد إلى إستانبول فتوفي بها، له كتب أخرى بالتركية. انظر: معجم المؤلفين لكحالة، ٣١/٣؛ الأعلام للزركلي، ٣٨/٢؛ هدية العارفين للبغدادي، ٢٢٩/١؛ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 307-308.

جميع الأشياء في القلم[١] الأعلى على الوجه الكلي، وهو الذي تسميه الحكماء بالعقل الأول، والقدَرَ: حصولُ صورِ جميع الموجودات في اللوح المحفوظ على وجه التفصيل، وهو الذي تسميه الحكماء بالنفس الكلية».[٢]

[٢.٩. الماتريدية]

القول التاسع: للماتريدية،[٣] «وهو أنَّ[٤] القضاء: هو الخلْق[٥] الراجع إلى التكوين، والقدَرَ: هو التقديرُ، وهو جعْلُ الشيء[٦] على ما هو عليه».[٧] كذا في إشارات[٨] المرام.

[٢.١٠. مير باقر الداماد]

القول العاشر: ما اختاره[٩] صاحبُ القبسات، وبلغَ في تفصيله وتحقيقه أقصى الغايات، ولا بدَّ من نقل عبارته بتمامها؛ لِما احتوت عليه من رصانةِ المعنى وإتقانه، وجزالةِ اللفظ، وباهر التقرير، وهي:

> من المستبين أنَّ نظام الوجود بجملة ما فيه من مبدأ البَدْء إلى منتهى العَوْد: صادرٌ عن الواحد الحق سبحانَه على سبيل الوجوب[١٠] معًا في متن الدهر،[١١]

---

١ في المصدر: العلم.

٢ الكليات للكفوي، ص ٧٠٥.

٣ ط: لماتريدية.

٤ ط – أنّ.

٥ ط: الخلف.

٦ ن والمصدر: جعل كل شيء.

٧ إشارات المرام للبياضي، ص ٦٢، ٢٦٤.

٨ «وهو كتاب مهم للعلامة البياضي وسيأتي من المصنف ذكره، وهذا البحث مستوفى في نظم الفرائد». «ز». | انظر: نظم الفرائد لشيخ زاده، ص ٢١-٢٣.

٩ «وخلاصته أن القضاء هو نسبة فاعلية الباري سبحانه على حسب علمه وعنايته إلى العالم في مرتبة شخصيته الوحدانية الجملية، والقدر نسبة فاعليته سبحانه إلى العالم في مرتبة تشريح أعضائه وأجزائه وتفصيل أركانه. وغير القول الأول والقول التاسع من الأقوال من نبع واحد». «ز».

١٠ «إن كان المراد بالوجوب الوجوبَ عن الله فهذا لا ينافي الاختيار؛ بل يحققه، وإن كان الوجوبُ على الله هو المرادَ به يكون هذا القول قولًا بالإيجاب المنافي للاختيار، كما هو المشهور من مذاهب الفلاسفة». «ز».

١١ «أي قبل الزمان الذي هو عبارة عن حركة الفلك في المشهور عن أرسطاطاليس وأتباعه، ورد بأن الحركة توصف بالبطء والسرعة بخلاف الزمان فيكون الزمان مقدار تلك الحركة لا الحركة نفسها عند طوائف من أهل المعقول. والكلام في ذلك متشعب فليراجع الشمس البازغة». «ز». | انظر: الشمس البازغة لمحمود الجونبوري، ص ١٢٦-١٥١. وفيه استفاضة وافية حول مفهوم الزمان والاختلاف فيه. أما كون الزمان مقدار الحركة فهو أمر مشهور ومشروح في كل كتب الحكمة.

بحسَب حاق الواقع وكبِدِ نفس الأمر، دفعةً واحدة دهرية لا في مرتبة واحدة عقليةٍ؛ بل في درجات عقلية مترتبة بحسب حيثياتٍ متكثرة متضاعِفةٍ، على الترتيب العقلي المتنازِل من لدُنه طولًا وعرضًا، فقد استبان لا محالة أنه يجب أن يكون النظام الوحداني الجملي الكبيرُ[١] مُتَّسِقَ الطبقات، مرتبطَ العوالم بعضِها ببعض اتساقًا طبيعيًا وارتباطًا لزوميًا بحسب الوجود في كبِد الدهر، والصدورِ عن الفاطر الفعال في متن الواقع.

فإذن عالَم النفس مرتبطٌ بعالَم العقل، وعالَم الطبيعة الخامسة مرتبطٌ بعالَم النفس، وعالَم الطبائع الأربع مربوطٌ بعوالم الطبيعة الخامسة، وبالجملة عوالم نظام الكل متلازمةٌ في الوجود متطابقةٌ في الحذوة[٢] / والموازاة. [٢٧ظ]

وحاملُ طباع ما بالقوة في عالَم الطبائع[٣] جوهرُ ذات الهيولى[٤] المشتركة الواحدة بالشخص، وفي عوالم الطبيعة الخامسة طبيعة الحركة المستديرة الإرادية الشوقيةِ الابتهاجية المتصلة المشتركةِ، وكلُّ ما في أحدِ العوالم ففي إزائه طلسمٌ ومثالٌ، أو ظلٌّ وعكسٌ في العالَم الآخَر.

فنفسُ ذات الهيولى الشخصية المبهَمة هنا مثالُ الحركة المستديرة المتصلة هناك، والحوادثُ الكيانية:[٥] من الكمالات والصور والأعراض المتوارِدة على ذاتها المنحفِظِ وجودُها[٦] بوَحدتها الشخصية المبهمة الحاملة للقوة الاستعدادية هنا: أمثلةُ الأوضاع الخارجة من القوة إلى الفعل وضعًا فوضعًا هناك.

والحدوثُ الزماني مطلقًا تدور رحاهُ على الخروج إلى الفعل بعد القوة الاستعدادية. والهيولى الشخصيةُ القابلةُ، والحركةُ المستديرة المتصلة، هما الحاملتان لطبيعة ما بالقوة، والقابلتان للخروج إلى الفعلية بإذن الله سبحانه.

فإذن عالَم المُلك على الإطلاق، بما فيه من امتزاجاتِ النِّسب الهيولانية، واعتناقاتِ الهيئات الجرمانية، من خصوصياتِ الأقدار والكيفياتِ والأوضاعِ والإضافات، كظلٍّ لعوالم الحمد[٧] في قبول الفيض من جودِ الفعالِ الحق

---

١ ن – الكبير.
٢ ن: الحدود؛ في المصدر: الحذْوِ. والصواب ما أثبتناه.
٣ ن والمصدر الأربع.
٤ «عند القائلين بها». «ز».
٥ ط: الكنانية.
٦ ن: المتحفظ لوجودها.
٧ في هامش ر ب ط: «قوله: "العوالم الحمد" يأتي وجهه في الصحيفة الرابعة من هذه».

ورحمتِه، بما فيها من تمازجاتِ نِسب الإشراقات الإلهية، والشروقاتِ العقلية، وتعانقاتِ عكوس الأشعة البهية الوجوبيةِ، والأضواء الملكوتية القدسية، وازدواجاتٍ[١] روحانيةٍ، بين ابتهاجات الكروبيين / والمقرَّبين من الملائكة النورية. [٢٨و]

ثم عالم الطبائع الأربع الأسطقسية،[٢] بما في أقطاره وآفاقه من النسب الممتزجة، والهيئات المزدوَجة، كمُؤتمٍّ مُقتدٍ مُقتاسٍ[٣] بعوالم الطبيعة الخامسة، بما فيها من سوانح نسب الحركات الشريفة المستديرة، وإضافات الأوضاع المُؤنقة البهيجة.[٤]

وكلُّ جرمٍ سماوي، فهو حيوانٌ مطيع لله جل ذكره وعز سلطانه، متصرِّف في نظام الكون بالتدبير، مُتحَلٍّ بمقدار قسطِ درجته، ونصابِ مرتبته، بانتقاشِ صور الموجودات الكلية والجزئية وأحوالِها وأحكامها العينية والعقلية، في لوحِ نفسه، ورقيم ذهنه، وكتاب عقله.

ولقد أحسن الفارابي في الفصوص[٥] حيث قال: «صلَّت السماء بدورانها، والأرض برجحانها، والماء بسيلانه، والمطر بهَطَلَانه، وقد يصلِّي له ولا يشعر ﴿وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾»[٦] [العنكبوت ٢٩/٤٥].

أشار بقوله: «ولا يشعر» إلى أن كل موجود فإنه بلسان معلوليته، وبجوهر هويته بحسب حالِ ماهيته: ذاكرٌ ومُصلٍّ لصانعه الفياضِ، شعر بذلك أو لم يشعر، ولسانُ الحال أنطقُ وأبلغ من لسان القال، وإليه يشير قول الله عز وجل في التنزيل الحكيم: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء ١٧/٤٤].

ونظام الكل بشخصيته الجُملية هو الإنسان الكبيرُ الطائع المطيع لله عز وجل، والنائلُ[٧] أقصى الكمال، وقُصْيَا التمامية في الفطرة الأولى، وهو أحق بقوله سبحانه: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين ٩٥/٤].

فمعدّلُ النهار بمنزلة أمِّ / الدماغ، والفلكُ الأقصى بمنزلة الرأس، والشمسُ [٢٨ظ]

---

١ ن: ازدواجات.

٢ ط: الاستطقسية.

٣ ر ب ط: مقايس؛ في القبسات: كمؤتم مقيد مقتاس. | «يقال اقتاسه به إذا قدره على مثاله». «ز».

٤ القبسات لمير داماد، ص ٤١٠-٤١١.

٥ ط + من.

٦ فصوص الحكمة للفارابي، ص ٦٢ من المتن.

٧ ط: والتأمل.

بمنزلة القلب، وسائرُ ما فيه بمنزلة سائر ما في الإنسان الصغير، من البطون الدماغية والأعصاب والرِّباطات والشرايين والأوردة والعضلات والغضاريف والشراسيف والأعضاء والجوارح. والهيولياتُ بمنزلة العظام، وهيولى عالمِ الكون والفسادِ بمنزلة عَجْب الذنب، والعقولُ والنفوس بمنزلة القُوى العاقلة والعاملة[١] التي هي مبادئ الإدراكاتِ والتحريكات، والنفوسُ المنطبعة بمنزلة الأرواح النفسانية والحيوانية والطبيعية التي هي في الدماغ والقلب والكبد.

وكما أن العقول[٢] ماهيات مختلفةٌ بالحقيقة[٣] النوعية، كلٌّ منها نوعُه في شخصه فكذلك الهيوليات وهي بعدد[٤] العقول؛ إذ كلُّ عقلٍ واسطةُ وجود هيولى، فكلُّ جرمٍ سماوي هيولَاهُ مخالفةٌ لهيولَيات سائر الأجرام بالماهية النوعية، وكذلك هيولى عالم الأسطقسات واحدةٌ بالشخص، ومباينةٌ لهيولَيات السماويات بالنوع، والعقل الذي في إزائها هو العقلُ الفعالُ المتصرفُ في العالم الأسطقسي، وعنه التعبير في التنزيل بجبرائيل، وشديد القوى، وروح القدس، والروح الأمين، المُفيض على النفوس الناطقة الإنسانيةَ بإذن الله سبحانه.

وقال بعضهم: إن العقل الذي هو روح فلك الشمس، وإمامُ نفسها المجردة، ومبدأُ حركتها على سبيل التعشيق والتشويق هو الذي يقال له / جبرائيل وروح القدس وشديد القوى. وأما العقل الفعال الذي هو مِلاك [٢٩و] أمور عالم العناصر، ومبدأ هيولاه الباقية بوحدتها[٥] الشخصية في الأطوار المختلفة فهو العقل الأخير في السلسلة الطولية، وهو عقل فلك القمر. وفي الحديث عن سيدنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم: «كل ابن آدم يبلى إلا عَجْبَ الذنب»[٦] هو كناية عن الهيولى الشخصية الباقية الحاملة للكون والفساد.[٧]

١ ب: العالمة.
٢ ن: للعقول.
٣ ن – بالحقيقة.
٤ ن: بعد.
٥ ب: بوحدته.
٦ أخرجَ الحديث بألفاظ متقاربة البخاري ومسلم. انظر: صحيح البخاري، ١٦٥/٦ (٤٩٣٥)؛ صحيح مسلم، ٢٢٧٠/٤ (٢٩٥٥).
٧ القبسات لمير داماد، ص ٤١٣-٤١٤.

وقال معلم الصناعة أرسطوطاليس: «إنَّ الباري[١] عز وجل سبق بالأزلية، وعلا بالتعزز عن التغير، فجرى مُلْكه دائمًا، وبه يدوم البقاء، جعل الخلائق مراتب، فخلق الجوهر غير المحسوس مأوى الصور، وألحقَ به من الأرواح ما شاكلها أبديةً لا تضمحِلُّ، جرت قبل الزمان وقبل "متى" وقبل "أين"، وخلق بالأبد لا بالزمان الطبيعة الخامسة،[٢] وزيَّنها بأكرم الصفات، فمِن ههنا لزم أن تُعَظَّمَ خَلِيقَةُ[٣] الفلكِ، ويُشْكَرَ ما هنالك؛ للزومه أمر الخالق وجريهِ على ما شاء الباري جل وتعالى. فجزيُهُ واحدٌ متصلٌ، والطبائع منفعلة، والفَلَكُ فاعل. وقد أحسن هرمسُ المقدَّمُ في العلم حيث يقول: "الإنسان عالَم صغير، والفلك عالَم كبير، وكلُّ مَن كان[٤] مِن ضرْب الصورة، فهو أكرم مما كان مِن ضرْب الهيولى"». انتهى كلام أرسطوطاليس.

قلت:[٥] فإذا أنت لاحظت الإنسان الكبير، الذي هو كل نظام الوجود بشخصيته الجملية، بَزَغَ لك أنه لا خالق ولا حاكم ولا محرك ولا مدبر إلا الله سبحانه؛ إذ لا موجود / وراءَ نظام عالم الإمكان بجملته إلا هو، [٢٩ظ]
والنفس المجردة إنما سلطانها على البدن بالحكم والتدبير بإذن الله تعالى، لا بالخلق والإيجاد. فأما سلطانه عزَّ شأنه على شخص الإنسان الكبيرِ فبالعناية والحكمة والإبداعِ والصنع والخلْق والإفاضة والحِفظ والهداية والحكم والتدبير، وإذ نظام الكل أفضل[٦] ما في الإمكان من النظام الممكن وأتمُّهُ وأكرَمُهُ، فهو بلسان كماله وتمامه يذكر صفات[٧] كمال بارئه وصانعه، ويشهد أنه الموجود الحق من كل جهة، ويصفه بأنه التمامُ وفوق التمام.

---

١ ن: أنَّ الباريَ.

٢ الطبيعة الخامسة هي الطبيعة الفلكية؛ إذ الطبائع العنصرية أربعة، وهي: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، فتكون طبيعة الأفلاك بالنسبة لها طبيعة خامسة. انظر: شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي، ٣/٢٢١.

٣ «ومما يجب أن لا ينسى هنا أن أغلب الفلاسفة اليونانيين كانوا من الصابئة». «ز».

٤ «وفي الأصل من». «ز».

٥ «القائل هو صاحب القبسات». «ز».

٦ «وقد أثر عن الغزالي: "ليس في الإمكان أبدع مما كان".(١) وقد طال الكلام بين أهل العلم حول هذه الكلمة المأثورة عنه».(٢) «ز». | (١) انظر: إحياء علوم الدين للغزالي، ٤/٢٥٨؛ الأربعين في أصول الدين للغزالي، ص ٢٦١-٢٦٢؛ (٢) ألَّف في ذلك العلامة السمهودي رسالة سماها: إيضاح البيان لما أراده حجة الإسلام من: "ليس في الإمكان أبدع مما كان".

٧ ط: طبقات.

والحمدُ إنما هو[١] حقيقته: الوصف بالجميل، والثناء على جهة التبجيل، والذكر بأوصاف المجد وصفات الكمال. فإذن نظام[٢] الوجود هو بعينه حمْدُ الله سبحانه، على أتمّ الوجوه وأبلغ الجهات، فلعل الحمد في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة ١/٢] عبارة عن مجموع عالم الوجود بشخصيته الجُملية وهويته الكلية ونظامه الوحداني، فالله سبحانه حمَدَ نفسَه بنظام الوجود المنبجس من عنايته، والصادر عن إفاضته أتمَّ الحمد.

فقد ظهر أنه ما من مثقال ذرة في سماوات عالم الإمكان وأرضيه إلا ووجودُه بالفعل واجبُ الانتهاء في سلسلة الاستناد لا محالة إلى الباري الفعال الواجبِ بالذات، وليس[٣] يتصحح وجوبٌ لوجودٍ إلا بالاستناد إلى الموجود[٤] الحق الواجبِ الوجودِ بالذات في مرتبة كُنه ذاته، وأنَّ علمه سبحانه بكل ما هو الخيرُ في نظام الوجود والدخيل في نصاب كماله وتمامه: تنبجسُ منه فاعليته سبحانه لذلك الخير / على جهة خيريته، وينبعث عنه صدوره ووجودُه من غير افتقارٍ إلى سنوح أمرٍ آخر أصلًا، وأنَّ علمه بوجه الخير ونصابِ الكمال هو بعينه إرادتُهُ ورضاه لا بشوقٍ[٥] وهَمَامَة، وعنايتُهُ واختيارُه لا بتشوقٍ واهتزاز. [٣٠و]

فإذن كلُّ ما في دائرة أقطار الوجود وآفاق عالم الإمكان -وليس[٦] يمكن لا محالة إلا أن يكون هو خيرًا في نظام الوجود ومتممًا لنصاب كماله-[٧] فإنه[٨] يدخل في تسبب[٩] علمه سبحانه به؛ لخروجه من القوة إلى الفعل بالضرورة البرهانية.

فاعلمنْ أنَّ تسببَ[١٠] علمه تعالى للأشياء، وانبعاثَ الأشياء عن عنايته[١١]

---

١ في المصدر - هو.
٢ ب + نظام.
٣ ط - وليس؛ ن: ولا.
٤ ن: الوجود.
٥ ط ن: بتشوق.
٦ في هامش ر ب ط: «قوله: "وليس يمكن" حال. وقوله: "فإنه" خبر كلُّ». «منه».
٧ «أي كمال النظام». «ز».
٨ خبر كلُّ.
٩ ط + من إضافة المصدر إلى فاعله، ومفعوله الخروج. | في هامش ر ب: «من إضافة المصدر إلى فاعله، ومفعوله الخروج». «منه».
١٠ ن: بالضرورة البرهانية فتسبب. | في هامش ط: «أي من سببت أنه عناية».
١١ في هامش ر ب: «أي من حيث إنه عناية». «منه».

سبحانه على سبيل الاجتماع والتأحد[١] والإجمال هو القضاء، وعلى سبيل التفصيل والتكثر والتدريج هو القدر.

ولست أقول علمه الإجمالي سبحانه هو قضاؤه، وعلمه التفصيلي هو قدره، كما تقول عامة المُقتضبين وجمهور المقلدين؛ فإن ذلك خَرْصٌ[٢] ظني وقولٌ تخميني.

أما أولًا: فلأنَّ العلمَ اعتبارُ الشيء من حيث انكشافُه وظهوره من غير عزوبٍ واحتجاب، والقضاء والقدر اعتبارُ الشيء بحسب تعلق الفاعلية بذاته وجريان الأمر بوجوده، فالقضاء هو إبداعُ سِنْخ[٣] جوهر الشيء، وصنعُهُ، وجريانُ أمرِ "كُنْ" بتقرره ووجوده في ضمن جملة المبدَعات والمصنوعات بنظامها الجُملي الوحداني، على حسب العلم بكونها خيرات نظامِ الوجود التام الكامل ومتممات نصاب تمامه وكماله. [٣٠ظ] / والقدرُ هو إيجاد الشيء وإفاضته باعتبار خصوصية ذاته وهويته، من جهة تأدية الأسباب المترتبة المتأدية إليه بخصوصه، على حسب العلم السابق بخيريته والعناية الموجبة لمشيئته. فالقدر تفصيل إجمال القضاء الأول، وهما اعتباران لوجوب[٤] الفاعلية المنبجسة عن العلم والعناية، والأمر الإيجادي المنبعث عن الإرادة والمشيئة.

وأما ثانيًا: فلأن الإجمال والتفصيل في علم النفس نحوانِ من الانكشاف، بحسب كون الصورة العلمية المنطبعة في لوح جوهر النفس لمعلومٍ[٥] واحد بعينه واحدةً[٦] بسيطة مجملة، أو متكثرة مركبة مفصَّلَة.

فالانكشاف في صورة التفصيل أشد وأتم وأزيد وأكثر، والتفاوت في صورتي الإجمال والتفصيل إنما هو بالشدة والضعف، والزيادة والنقصان في الظهور والانكشاف. وذلك وصفٌ لنحو الإدراك ومرتبته، لا بأمرٍ ما من جَنَبَةِ[٧] المُدْرَكِ يكون داخلًا في حقيقة المعلوم في صورة التفصيل

---

١ ن: والتوحد. | «وفي الأصل: "والتأحد"». «ز».

٢ ن: فرَضٌ.

٣ في هامش نسخة راغب باشا، رقم: ٧٦٩، (٢٥و): «السِّنْخُ بكسر السين والخاء المُعجمة: الأصل. كذا في القاموس». | انظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي، «سنخ».

٤ ط: الوجوب.

٥ أي الصورة لمعلوم واحدٍ.

٦ ب: وحدة.

٧ ن: حيثية.

دون الإجمال، وإلا لم يكن الإجمال والتفصيل اعتبارين لحقيقة واحدة بعينها؛ بل كان هناك أمران مختلفان بالماهية لا محالة، فينخرق الفرضُ.[١]

فإذن يجب أن يكون المعلوم في الصورتين واحدًا بالحقيقة بتة، وإنما الاختلاف في الصورة العلمية، والتفاوتُ في نحو العلم لا في المعلوم، والصورة الواحدة البسيطة في الإجمال خلّاقة[٢] للصور المتكثرة في التفصيل.[٣] والعلمان الإجمالي والتفصيلي، / المختلفان في مرتبة الانكشاف [٣١و] بالشدة والضعف، أو بالزيادة والنقصان، كلاهما علمٌ بالفعل لا بالقوة، كما ظنه صاحب[٤] الإشراق والمطارحات،[٥] وقلده فيه الإمام[٦] الرازي.[٧]

ومن المستبين بالبرهان أن ذلك لا يصح إجراؤه في علم الله سبحانه؛ ألم يستبن بالبرهان اليقيني من سبيل العقل المضاعف أن علمه تعالى بما عدا ذاته من جهة علمه بذاته، الذي هو عين مرتبة كُنه ذاته؟ فذاتُه الأحدُ الحقُّ من كل جهة عينُ العلم التام وفوق التمام بجميع الأشياء، ولا يُتصور هناك اشتداد في العلم وازدياد في الانكشاف؛ إذ مِلاكُ ظهورِ كلِّ شيء وانكشافِه هو ظهورُ نفس ذاته سبحانه بذاته لذاته، وعدمُ عزوب[٨] ذاته عن ذاته الذي هو بعينه عدم عزوب[٩] شيء من الأشياء عنه تعالى سلطانه.

ولا مدخل لوجود الأشياء في ذلك بوجه من الوجوه أصلًا، فعِلمه الحضوري بكل شيء قبل وجود الأشياء وعند وجودها على سبيل واحد. فإذن لا يستصح العقلُ الصريحُ نسبةَ الإجمال والتفصيل إلى علمه التام

---

١ ط ن: الغرَض.

٢ ن: مستخلفة؛ ط: خلافة. | «وفي الأصل "خلافة"». «ز».

٣ في المصدر: التفصيلي.

٤ «يعني الشهاب السهروردي المقتول بقلعة حلب سنة ٥٨٧هـ وهو الحكيم الإشراقي يحيى بن حبيش مؤلف كتاب حكمة الإشراق وغيره من الكتب المهمة في الفلسفة، والصدر الشيرازي يكثر النقل من كتبه جدًا وكان الشيخ المقتول تلقى المعقول من المجد الجيلي مرافقًا للفخر الرازي وقتل قبل أن يبلغ الأربعين». «ز».

٥ انظر: حكمة الإشراق للسهروردي، ٢/١٥١؛ المشارع والمطارحات للسهروردي، ص ٤٧٨.

٦ في القبسات: إمام المتشككين. فمير داماد في القبسات يصف الإمام الرازي بإمام المتشككين دائمًا. القبسات لمير داماد، ص ٤١٧.

٧ انظر: المباحث المشرقية للرازي، ١/٣٣٥. | «والحكيم الشيعي كلما ذكر الرازي الصديقي يصفه بإمام المتشككين بغيًا وعدوانًا، والمصنف لا يستسيغ نبزه بمثل هذا اللقب فيستبدل هنا لفظًا بلفظ». «ز».

٨ ن: غروب.

٩ ن: غروب.

المحيطِ بكل شيء أزلًا وأبدًا قبل حدوث الأشياء في الدهر وبعد حدوثها؛ بل إنما الصحيح استنادهما إلى معلوماته التي هي الأشياء، فهي بحسب ذواتها توجد مجملةً تارة ومفصَّلة أخرى، وعلمُه التام سبحانه بها في مراتب وجودها الإجمالي ووجوداتِها التفصيلية: غيرُ موصوف بشيء من الإجمال والتفصيل؛ إلا إذا ما أُطلق العلم ورِيم به[١] المعلومُ، فقد جرى ذلك /[٢] في تضاعيف الإطلاقات، كما في قوله عز من قائل: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة ٢/٢٥٥]. [...و]

وبالجملة فقدره[٣] تعالى[٤] [في][٥] الموجوداتِ، بحسب تأدية الأسباب المترتبة إلى كل موجودٍ موجودٍ بخصوص تعينه وخصوصية هويته: تفصيلُ[٦] قضائه الأول فيها، بحسب تسبب علمه سبحانه بوجه الخير في نظام الوجود؛ لوجودها في الدهر[٧] جملةً في شخصية عالم الكل الوحداني[٨] بإمكانه ووجوده بالفعل.

فإذن القضاء نسبة فاعلية الباري الحق سبحانه على حسب علمه وعنايته، إلى الإنسان الكبير في مرتبة شخصيته[٩] الوحدانية الجُملية. والقدر نسبة فاعليته سبحانه إلى هذا الإنسان الكبير في مرتبة تشريح أعضائه وأجزائه وتفصيل أخلاطه وأركانه وأرواحه وقواه، بحسب تأدية الأسباب المترتبة[١٠] المتأدية إلى خصوصيات تفاصيلها.[١١]

إذا عرفت هذا: فاعلم أن القضاء والقدر على ضربين: علمي باعتبار وجود[١٢] الأشياء في العلم، وعيني باعتبار تقررها بالفعل في الأعيان. ثم الأمور المعتَبَر دخولُها في القضاء والقدر على ثلاثة أضرب:

أحدها: كلُّ نظام الوجود المتسق، أعني الإنسانَ الكبيرَ المنظورَ إليه من حيث شخصيتُه الكلية ووحدانيتُهُ الاتساقية.

---

١ «أي قصد به». «ز».
٢ هذه الورقة غير مرقمة في النسخة المخطوطة.
٣ في هامش ر ب: «مبتدأ».
٤ ب – تعالى؛ ن + في.
٥ الزيادة من القبسات.
٦ في هامش ر ب: «خبر».
٧ ن والمصدر + مجتمعةً.
٨ ط: الواحداني.
٩ ط: شخصية.
١٠ ن: المرتبة.
١١ القبسات لمير داماد، ص ٤١٥–٤١٨.
١٢ ر ب ط – وجود. والزيادة من ن والمصدر.

والثاني: إبداعيات عالم الأمر من أجزائه إذا نظر إليه نظر المشرحين.

والثالث: تكوينيات[١] عالَم الخلق منها[٢] في لِحاظ التشريح.

فالنظام الكبير الواحد المتسق إنما القضاء المعتبر بالنسبة إليه علميٌّ فقط، بحسب ظهوره في علم الله سبحانه به من /[٣] جهة علمه سبحانه بذاته [...ظ] الأحدية، التي هي العلة الفاعلة التامة له وتسبُّبِ علمِهِ التام به، وبكونه أتم نظام كامل وَسِعَهُ[٤] طِباعُ الإمكان لفاعليته سبحانه إياه. ووجوده المقضيُّ[٥] متأخرٌ عن هذا القضاء العلمي المتعلق به نَحْوَيْنِ من التأخر، أعني تأخرًا ذاتيًا بحسب المرتبة، وتأخرًا دهريًا بحسب الحدوث في الدهر. والقدر المعتبر بالقياس إليه عينيٌّ فقط، بحسب ترتُّبِ[٦] وجوده في متن الدهر وحاقِّ الواقع بعد ليسيته في مرتبة الذات، وبعد عدمه الصريح في الدهر على علمه[٧] وعنايته تعالى سلطانه، ولا قضاء ولا قدر وراءهما بالقياس إليه أصلًا. فوجوده العيني في الدهر كأنه تفصيلٌ لوجوده العلمي المضمَّن في علمه التام سبحانه بذاته الأحدية الحقة التي هي الصورة العلمية لجميع[٨] الموجودات.

والجواهر الأمرية وما معها من سائر ما صنعه البارئ الحق لا عن مادة، وفَطَرَهُ[٩] في متن الدهر بالأبد لا بالزمان: يتعلق بها:

القضاء العلمي بحسب وجودها في علمه سبحانه، وتسبُّبِ علمِهِ وعنايته لإبداعها وصنعها وإخراجها من الليسية المطلقة الذاتية إلى فعلية الأيْسِ والتقرر، ومِن كتْم العدم الصريح إلى الوجود في متن الدهر.

والقضاء العيني بحسب اعتبار صدوره عن البارئ الفاطر، وخروجها من الليس المطلق إلى الأيس بالفعل، وعن العدم الصريح إلى الوجود في الدهر من تلقائه سبحانه، في ضمن نظام كل الوجود الجملي المتسق الوحداني جملة.

---

١ ن: تكوينات.

٢ ط: فيها.

٣ هذه الورقة غير مرقمة في النسخة المخطوطة.

٤ ر ب ط: وسَعَةِ. والتصويب من ن والقبسات.

٥ ر ب ط: المُقتضى. والتصويب من ن والقبسات.

٦ ط ن: ترتيب.

٧ الجار والمجرور متعلقان بقوله: «ترتب وجوده».

٨ ر ب ط: فجميع. والتصويب من ن والقبسات.

٩ ن: وفطرة.

والقدر العيني بحسب اعتبار صدورها ووجودها عن بارئها في الدهر، [٣١ظ] من حيث خصوصياتُ هوياتها على التفصيل، لا من حيث / اعتبارُها في ضمن نظام الكل الواحد بالاتساق جملةً، فهذا معنى وجود الجواهر العقلية وما معها في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين.

فأما الكيانيات الزمانية من الجسمانيات الهيولانية وما معها: فإذْ لَهَا وجودٌ في الدهر، ووجودٌ في الزمان، ووجودٌ في ضمن نظام الكل الواحد بالاتساق جملة، ووجودٌ من حيث اعتبارُ خصوصياتها بما هي هي[١] على التفصيل، وكذلك وجودٌ صوري كلي انطباعي في ألواح العقول العالية القدسية التي هي الضرب الأكرم والملأ الأعلى، من البررة الكروبيين والملائكة المقربين، ووجودٌ صوري أيضًا كلي وجزئي انطباعي في أذهان النفوس السماوية وقواها التي هي ضروبٌ من الملائكة المدبِّرة المجرَّدةِ والجسمانية، فلا محالة تتكثر بحسب ذلك مراتب القضاء والقدر بالقياس إلى هذا القبيل من الموجودات.

فإذن أخيرة المراتب: هي القدر المتمحض الذي ليس هو[٢] بقضاءٍ أصلًا؛ لكونه التفصيل المحض الذي لا تفصيل في الوجود بعده، وهو وجود المكونات الزمانية الحادثة في أزمنتها وأوقاتها على التدريج والتعاقب والتقضي والتجدد، على حسب الاستعدادات التدريجية المتعاقبة الحصول في امتداد الزمان من تلقاء الأسباب المترتبة المتأدية إليها. والمرتبةُ[٣] القصوى الوجودية الإجمالية من القضاء الأول الإلهي بحسب التقرر في حاق الأعيان جملةً هي القضاء المحض الوجودي الذي ليس هو بقدرٍ بالنسبة إلى قضاءٍ وجوديٍّ قبله[٤] أصلًا؛ لكونه الإجمال المطلق الذي لا إجمال في الأعيان قبله، وإن كان هو [٣٢و] قدَرًا / بالقياس إلى القضاء العلمي، بحسب الوقوع في علم الله التام المحيط بكل شيء، من جهة علمه بذاته الأحدية، المتقدم على سائر مراتب القضاء والقدر تقدمًا ذاتيًا في المرتبة، وتقدمًا سرمديًا انفكاكيًا في الوجود.

---

١ ن - هي.

٢ ن - هو.

٣ في القبسات: أو المرتبة. والصواب ما أثبتناه.

٤ ر ب ط - قبله. والزيادة من ن والقبسات.

فهذا القضاء الوجودي الأول الإجمالي بعد القضاء الأول العلمي هو الكتاب الإلهي المعبَّرُ عنه تارةً بأم الكتاب، وتارةً باللوح المحفوظ، وتارةً بالكتاب المبين الذي فيه كل رطْب ويابس من رطب الوجود ويابسه وقَضِّه وقَضِيضِه[١] جميعًا، وإن هو إلا جميع الموجودات من مبدأ الأزل إلى أقصى الأبد، بحسب وجود[٢] الجميع في متن الدهر فهو كتاب الله الأعظم، وفيه كلُّ جوهر من الجواهر حرفٌ من الحروف أو كلمة من الكلمات، وكلُّ عرَضٍ من الأعراض نقطةٌ وإعرابٌ لذلك الحرف أو لتلك الكلمة. والإجمال في هذه المرتبة من حيث انتفاءُ التدريج والتعاقب ومن حيث الانتظامُ والاتساق، فجميع الموجودات بحسب ذلك الاعتبار في حكم موجودٍ واحد، وسائرُ المراتب العلمية والوجودية، المتوسطةِ بين المرتبتين القصوى الإجمالية المتمحِّضَةِ، والأخيرة التفصيلية المحضة، كلُّ واحدة منها قضاءٌ بالنسبة إلى ما بعدها من المراتب المتأخرة، وقدَرٌ بالقياس إلى ما[٣] قبلها من [المراتب] المتقدمة.

ثم اعلم أنه ربما يقال للعقل الأول أو[٤] لعالم العقول جملةً: اللوحُ المحفوظ، وأم الكتاب، والكتاب المبين؛ لكون كل ما فيه من الصور [المنطبعة][٥] محفوظًا عن التغير والتبدل، ولكونه كتابًا إلهيًا مشتملًا / على صور جميع[٦] الموجودات من غير تدريج وتعاقب، كما أن الكتابَ الأعظم الوجودي كذلك بالنسبة إلى أعيان الذوات والهويات جميعًا. ويقال للنفوس السماوية:[٧] كتاب المحو والإثبات؛ لوقوع ذلك فيما ينطبع فيها مما يتعلق بالقدر، من صور ما يكون في المستقبل من الحوادث المتقدرة الزمانية، وربما يقال: كتاب المحو والإثبات للزمان؛ لكونه عالَم التغير والتبدل والتصرم والتجدد، فهو كتاب القدر العيني بحسب أخيرة مراتب الوجود في الأعيان. [٣٢ظ]

وبالجملة الأمر في كتاب القدر على خلاف الأمر في أم الكتاب، الذي هو القضاء الأول؛ إذ لا تغير ولا تبدل ولا محو ولا إثبات فيه أصلًا،

---

١ في هامش ر ب ط: «القض: الحصى الصغار، والقضيض: الحصى الكبار».
٢ ط: وجوده.
٣ ب – ما.
٤ جميع النسخ: و. والتصحيح من القبسات
٥ الزيادة من القبسات.
٦ ن – جميع.
٧ ط: السموايات.

وهذا معنى جواز البَدَاء[١] في القَدَر لا في القضاء، فلْيُعلَم.

ولمَّا كان الواجبُ تعالى ذا قوة فعَّالةٍ[٢] غير متناهية الفعل خَلَقَ لقبول الفيض مادةً ذاتَ قوةٍ منفعلة غير متناهية الانفعال، وإذا كان الجود الإلهي مقتضيًا لتكميل المادة، بإبداع الصور الغير المتناهية فيها، وإخراجِ ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور من القوة إلى الفعل، وكانت المادة الواحدة غيرَ مُتَأَتِّيَةٍ لقبولِ صورتين مختلفتين معًا، فضلًا عن تلك الكثرة: قدَّرَ بلطيف حكمته زمانًا[٣] متصلًا فيه تخرج تلك الأمور من القوة إلى الفعل واحدًا بعد واحد، فتصير الصور في جميع / الزمان موجودةً في موادها، [٣٣و]
والمادةُ كاملةَ الجوهر بها. وخَلَقَ فَلَكًا[٤] تختلف أحوال المادة واستعداداتها بحسب اختلاف حركته، فتردُ صورةٌ صورةٌ على المادة، بحسب استعدادٍ استعدادٍ.[٥] وهذا هو القدر الذي لا قدر بعده، وهو تفصيل ما كان مجمل الوجود في القضاء الأول.

واعلم أنه تمتنع في القدر اللانهايةُ بالفعل بحسب العدد؛ لنهوض البرهان على استحالة اللانهاية العددية،[٦] وإنما الصحيح فيه هو اللانهاية اللاتقفية[٧] على اتصال الحدوث المستمر السيال على التدريج؛ لاستحالة انقطاع الفيض من الفياض الفعال، ووجوب كون الجود الإلهي أبديَّ الحِباءِ غير مجذوذ العطاء على المادة القابلة. وأما القضاء الأول الإلهي فاللانهاية العددية فيه ثابتة؛[٨] فإن ربَّ القضاء والقدر وراء ما يتناهى بما لا يتناهى؛ بل وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى جودًا ورحمة وقُدرة وعلمًا، وأنه لا يضيق عن الإحاطة بما لا نهاية له عددًا مُجْمَلِهِ ومُفَصَّلِهِ:[٩]

---

١ «هكذا في الأصل والصواب استبداله بالتبديل إذ لا ينسب البداء إلى الله سبحانه بالمعنى المعروف». «ز».

٢ ن: فعالية.

٣ ب: زما.

٤ القبسات + غير منقطع الحركة على الاستدارة.

٥ ط: فترد صورة على المادة بحسب استعدادٍ؛ ن: فترد الصورة على المادة بحسب استعدادها.

٦ قوله: «على استحالة اللانهاية العددية» ليست في المصدر.

٧ «وعادة أهل المعقول أن لا يقفوا عند المسموع في اللغة؛ بل يسبكون ما شاؤوا من النسب المصطنعة بإلحاق الياء المشددة بالأفعال المنفية التي معها أداة النفي، فيقولون لا يزاليّ، ولا يقفيّ، إلى غير ذلك. يريد هنا اللانهاية بمعنى أنها لا تقف عند حد ليس وراءه حادث». «ز».

٨ في المصدر: كم شئت.

٩ ن والمصدر: مجملة ومفصلة.

﴿وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة ٢/٢٤٧]، وأن التسلسل إلى لا نهاية من جانب المعلول غيرُ مستحيلٍ؛ فإن الموجودات بحسب الوجود في الدهر ليس بينها[1] ترتبٌ حتى تستحيلَ فيها اللانهاية العددية. والعدد نفسه متألف من الوَحَدَاتِ / لا من مراتب الأعداد، فليس يتصحح في العدد ترتبٌ أصلًا، على أنه لو صح أيضًا لم تكن اللانهاية فيه[2] في جهة الترتُّبِ[3] للانتهاء إلى الواحد في تلك الجهة. [٣٣ظ]

فإذن نسبة القضاء إلى القدر تشبه أن تكون من وجهٍ كنِسبة القسمة الفرضية العقلية الكلية في الجسم إلى القِسمة الوهمية الجزئية، وكنِسبة العلم التعقلي الواحد البسيط الإجمالي للنفس الناطقة إلى علومها المتكثرة التفصيلية.

فالوجود العيني للشيء الزمني بما هو تحققٌ فعليٌّ في كتاب الدهر، وتمثُّلٌ حضوري عند البصير الحق: قضاءٌ إجمالي، وبما هو كونٌ بالفعل في أفق امتداد الزمان، ووقوعٌ تكويني في حدود قطر التقضي والتجدد: قدَرٌ تفصيلي.

وإن أحق ما تسمى به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في كتاب الدهر ورقيم القضاء المثل العينية، والأرقام القضائية أو الصور[4] الوجودية والحروف الدهرية. وبحسب وقوعها في شركة الزمان وشَبَكَةِ القَدَر الأعيانَ الكونيةَ والكيانيات[5] القَدَريةَ. وإجمالُ القضاء هو اعتبار الوحدة الاجتماعية الاتساقية، وتفصيلُ القدر هو اعتبار الكثرة الانفصالية الافتراقية.[6]

ثم اعلم أنه ليس في طباع الإمكان أن يَتصور نظام الوجود أفضل وأتم مما هو عليه، وإن مفهوم نظامٍ أتمَّ من هذا النظام، إنما هو كمفهومات سائر الممتنعات / الذاتية التي لا مطابق لها في التصور إلا باختلاقات[7] [٣٤و]

---

١ «لكون وجود الموجودات في الدهر دفعيًا وإبداعيًا من الله سبحانه والترتب شرط استحالة التسلسل». «ز».

٢ ب والمصدر – فيه.

٣ ن: الترتيب.

٤ ن: والصور.

٥ ن: الكيانات.

٦ القبسات لمير داماد، ص ٤٢٠–٤٢٥.

٧ ن والمصدر: باختلافات.

الأوهام الكاذبة وتعمُّلات الأذهان المنكوسة؛ فإنه لمَّا كان علمُ الباري الحق بنظام الخير في الوجود علمًا لا نقص فيه، ورحمتُه الفعالة بالجود رحمة لا ضنانة فيها، وكان ذلك العلم سببًا ينبعث عنه معلومه، وينبوعًا ينبجس منه متعلَّقُهُ، ولم تكن لنظام الكل مادة تمنعه عن تمام النصاب، وإمكانٌ استعدادي يعوقه عن غاية الكمال:[١] فلا محالة وجب أن يكون الكل قد وُجد في غايةٍ من الإتقان، ولا يمكن أن يكون الخير فيه إلا على ما هو عليه، ولا شيء مما يمكن أن يكون للكل من فرائض الكمالات ونوافلها إلا وقد كان له بالفعل. فكلُّ شيء من نظام الكل بما هو داخل في قُوام نظام الكل فهو على جوهره الذي ينبغي له بحسب نظام الكل؛ (فإن كان فاعلًا فعلى)[٢] فعله الذي ينبغي له، وإن كان منفعلًا فعلى انفعاله الذي ينبغي له، وإن كان مكانيًا ففي مكانه الذي ينبغي له، وإن كان زمانيًا ففي زمانه[٣] الذي ينبغي له.[٤]

وقد استقر في مقره أن النور المفارِق -أعني الجوهر العقلي- مطلبُ "ما هو" ومطلبُ "لِمَ هو" فيه واحد، وأنَّ علته الفاعلية هي بعينها علته الغائية، وأيضًا علة بدئه هي بعينها علة تمامه؛ إذ ليس يُتصور هناك بدْءٌ متقادم وتمام متراخٍ، فكذلك النظام الجُملي الذي هو / الإنسان الكبير [٣٤ظ] مطلب "ما هو" ومطلب "لِمَ هو" فيه واحد.

فإذا عُلم "ما" النظام الجُملي، عُلم "لم هو"، وعُلم أنَّ بَدْأه هو بعينه تمامُه، و(عُلم أن)[٥] وجودَه هو بعينه [نصابُ كماله، وفاعلَه هو بعينه][٦] غايتُه، وليس يُعقل له خير ممكنٌ يُرجى، ولا كمالٌ له مُنْتَظَرٌ يُبْتَغَى؛ إذ لا يصح ذلك إلا لِما تكون له مادةٌ، ويُعْوِزُهُ استعدادٌ مرهونٌ بأمدٍ، واستحقاقٌ مربوطٌ بأجلٍ. فأما ما ليس تقرره في المادة ووجوده للهيولى فإنه لا يصح أن يوجد ممنوعًا عن كماله مقطوعًا عن خيره وتمامه.

---

١ ب: الكمالات.

٢ قوله: «فإن كان فاعلًا فعلى» ليست في المصدر.

٣ ن والمصدر: وإن كان مكانيًا وزمانيًا ففي مكانه الذي ينبغي له وزمانه.

٤ ط - وإن كان زمانيًا ففي زمانه الذي ينبغي له.

٥ قوله: «عُلم أنه» ليست في المصدر.

٦ الزيادة من القبسات.

فالنظام الجملي أفضل ما يمكن، وأتم ما يتصور، ولا يدخل في الوجود شرٌّ بالقياس إليه أصلًا، والجاعل الجواد الحق بذاته فاعلُه وغايتُه ومبدأ بُدْئِه الذي هو بعينه نصاب تمامه ونظامُ كماله بالأبد لا بالزمان، والجودُ الإلهي هو المعطي لكلِّ موجودٍ ما في وُسْعِ قبوله ومُنَّةِ إمكانه،[١] انتهى كلام القبسات.

وهو لعمري قد طبق المفصل، وأصاب المَحَزَّ فيما أَجْمَلَ وفصَّل، وأتى بلُباب ما عليه أرباب العقول القدسية، الجامعين بين القوتين الفكرية والحدسية، من أفاضل الصوفية والحكماء والمتكلمين، المُتَلَقِّينَ لراية مجد الحقائق باليمين، من عدم تصورِ نظامٍ أتقنَ من هذا النظام البالغ فيما يمكن له مرتبةَ التمام؛ بل فوق التمام.

ومن جُملة مَن قَرَع به آذان الأذهان، ونَوَّهَ[٢] / بقدْرِه على تعاقب الأزمان: [٣٥و] مَن كساه حُلَّة الاشتهار والبيان، حيث قال: «ليس في الإمكان أبدع مما كان»[٣] ألا وهو حجة الإسلام، ومقتدى الخاص والعام، الفقيه المتكلم الحكيم الصوفي المحقق المُحدِّث[٤] أبو حامد الغزالي، قدَّس الله نفَسَه، وعطَّر رَمْسه.[٥]

ومِنْ أعظم الأدلة وأوضحها على هذا المطلب الخطير أنه ما مِن صفة من صفاته تعالى إلا وهي حاصلةٌ له على أعلى درجات التمام، وأقصى نهايات الكمال. والحكمةُ من صفاته، ومن جملة معانيها: إتقانُ[٦] الفعل كما في القاموس،[٧] فيجب أن يكون هذا العالَم في غاية الإتقان ونهاية الإحكام، ولذلك قال أعز قائل: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل ٢٧/٨٨]، وقال أيضًا: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السجدة ٣٢/٧].

---

١ القبسات لمير داماد، ص ٤٢٥-٤٢٦.

٢ ن: ونوره.

٣ انظر: إحياء علوم الدين للغزالي، ٤/٢٥٨؛ الأربعين في أصول الدين للغزالي، ص ٢٦١-٢٦٢.

٤ ن – المحدث.

٥ الرَّمْسُ: القبرُ. انظر: لسان العرب لابن منظور «رمس»؛ القاموس المحيط للفيروزآبادي، «رمس».

٦ ن: إتقانه.

٧ انظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي، «حكم».

وقال في الفتوحات في معرِض ذلك: «إذ ليس في الجود بخل، ولا في القدرة نقصان»،[١] وبيَّنَ ذلك الشيخ علاء[٢] الدولة في بعض رسائله بضربِ مِثال ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل ٦٠/١٦] حيث قال:

إن القائل بأن الأصلح واجبٌ على الله تعالى لا يجوز تكفيره؛ لأنه متمسكٌ بقوله تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام ١٢/٦]، والقائل بأنه لا يجبُ عليه تعالى شيءٌ إنما هرب عن لفظ الإيجاب هيبةً من سطوات رب الأرباب، فلا يجوز تعنيفه؛ لأنه سالكٌ مسلك المتأدبين.

[٣٥ظ] والقولُ / الفصل في هذه المسألة: أن باني هذه الدار، الملكُ القدير الجبار، لم يخلق لداره ما هو شرٌّ مطلق؛ لأنه مخالف لحكمته، وأنتَ مع كونك عاجزًا جاهلًا تبني لنفسك دارًا تُعيّنُ منها خلوةً لخاصتك، ورُواقًا لأصحابك، وغرفةً لندمائك، وحُجرةً لحَرَمك، ومخزنًا لجواهرك الغالية، وبيتًا للروائح العطِرة والأشربة الطيبة، ومحرزًا للأدوية المُرَّة، والأشربة البَشِعة، ومخبزًا للخبز ومطبخًا للطبخ،[٣] ومُبرَزًا للفضلات، وبالوعة لصبِّ[٤] الغُسَالات، وركنًا لإلقاء القمامات ومستحمًا للغسل، واصطبلًا للدواب، وتُعيّنُ بعض غِلمانكَ لملازمتكَ ومرافقتك ومجالستك ومنادمتك، وبعضًا لصيانة حوائجك المرغوبة وأطعمتك وأشربتك الشهية، وبعضًا للطبخ والخَبز، وبعضًا للكنْس والفرْش، وبعضًا للأتُون، وبعضًا لخدمة الدواب، ولو اعترض عليك مُعترضٌ، بأنك لِم بنيت هذا المقام للدخان؟ ولِم جعلت ذلك المكان مصبًّا للقاذورات؟

---

١ انظر: الفتوحات المكية لابن عربي، ٢٦٣/٤.

٢ «هو أحمد بن محمد بن أحمد السمناني المتوفى سنة ٧٣٦ في قرية بسمنان وكان والده وزير أرغون خان المغولي، وعلاء الدولة من كبار الصوفية ومن المعاصرين لعبد الرزاق الكاشاني، وكان بينهما معاكسات. وله: سر البال في أطوار أهل الحال، وقواعد العقائد وغير ذلك». «ز». | علاء الدين وركن الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد السمناني البيانانكي (ت. ٧٣٦هـ/١٣٣٦م). ولد بسمنان وتوفي ببغداد. متصوف وفقيه ومحدث ومفسر، كان يحط على ابن عربي ويكفره، ألّف بالعربية والفارسية، وتزيد مؤلفاته على الثلاثمائة، منها: مناظر المُحاضر لمُناظر الحاضر، العروة لأهل الخلوة والجلوة، ومشارع أبواب القدس ومراتع أصحاب الأنس، زين المعتقد. وغيرها كثير. انظر: الدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني، ٢٩٦/١-٢٩٧؛ Şahinoğlu, "Alâüddevle-i Simnânî", s. 345-347.

٣ ن: للطبيخ.

٤ ن: تصبُّ.

ولـم ملأتَ هـذا البيت من الأدوية الكريهة المرة؟ وهلَّا جعلت كلَّ بيوت الدارِ مبيضًـا مفروشًـا[١] نظيفًا مطيّبًا بالروائح الطيبة، ولِمَ جعلتَ[٢] غُلامك الفلاني للكَنْسِ والأَتُون؟ ولـم ألبستَ هـذا الثيابَ اللطيفة[٣] الفاخرة؟ وذاكَ الثيابَ الغليظة القذرة؟ / وهلا جعلت الكلَّ للمنادمة والمجالسة: [٣٦و] لَضحِكْتَ من قلة عقله، وسخافة رأيه، وغاية غفلته عما لاحظتَه أنت وقصدته، وأنك إنما استعملت غِلمانك فيما هو الأليقُ باستعدادهم، والأوفقُ بعمارة دارك، والأصلحُ لحالهم وحال الدار، على ما تقتضيه الحِكمة وصلاح حال الكل من حيث هو كلٌّ، فإنه هو مطمح نظر الحكيم الحق والعظيم المطلق.[٤]

---

١ ب: مفروضًا.

٢ ن – كل بيوت الدار مبيضا مفروضًا نظيفًا مطيّبًا بالروائح الطيبة ولم جعلتَ.

٣ ن: النظيفة.

٤ العروة لأهل الخلوة والجلوة لعلاء الدولة السمناني، ص ٤١٦-٤١٨. بتصرف.

الفصل الثاني
في بيان المؤثر في الفعل الصادر من العبد باختياره ظاهرًا

اعلم أنَّ العقلاء اختلفوا في ذلك على ستة عشر قولًا فيما علمتُ:

[١. الجبرية]

القول الأول: للجبرية، وهو أن العبد لا فعل له ولا قدرة ولا اختيار، فلا تأثير ولا كسب، ولا فرق بين الاضطراري من أفعاله وبين ما يُتوهم اختياريًّا منها، فإضافة الفعل إليه بمنزلة إضافته إلى الجمادات، كما يقال: "جرى النهر"، لا يزيد عليها إلا بالشعور. وهو إفراطٌ في نسبة الفعل إليه تعالى يقابل تفريطَ القدرية فيها، أو تفريطٌ في نسبته إلى العبد يقابلُ إفراط القدرية فيها،[١] وهو -كما ترى- خلافُ البداهة.

قال الاسترابادي[٢] في رسالة خلْقِ الأعمال: «وما أظن أنَّ عاقلًا يقول به في المعنى وإنْ تفوَّه به بحسب اللفظ».[٣]

«ثم هو بالتحريك[٤] خِلاف القَدَرِيَّة، والتسكينُ لحنٌ، أو هو الصواب،[٥] والتحريك للازدواج»،[٦] كما في القاموس.[٧]

---

[١] ب - فيها. | في هامش ب: «فيها ٨ نسخ».

[٢] لم أعثر على هذا القول رغم بحثي المطول في رسالة الإيقاظات لمير باقر الداماد، ووجدت هذا القول بنصه في رسالة خلق الأعمال للدواني. ولعل المؤلف سها في ذلك.

[٣] رسالة خلق الأعمال للدواني، ص ٣٥. | «وها هو شيخ الجبرية جهم بن صفوان يقوم مع الحارث بن سريج يسعى في تقويم أود الأموية، ويدعو إلى الكتاب والسنة والشورى بالسيف. وماذا يكون عمل أكبر القائلين باختيار العبد سوى هذا؟ فإذن اعتقاد الجبر لفظ لا معنى تحته عند من يتفوه به -لحاجة في النفس- فضلًا عن الآخرين». «ز».

[٤] أي تحريك الباء، الجَبَرِيَّة.

[٥] أي تسكين الباء، الجَبْرِيَّة.

[٦] «أي للموازنة مع لفظ القدرية». «ز».

[٧] القاموس المحيط للفيروز آبادي «جبر».

[٣٦ظ] وقال ابن الكمال في رسالة / القضاء والقدر:[١]

التسكينُ لغةً، وقال أبو عبيد:[٢] «إنه مُوَلَّدٌ»،[٣] و[هو][٤] اصطلاح المتقدمين، وفي تعارف المتكلمين يسمون "المجبرة"،[٥] وفي تعارف الشرع[٦] "المرجئة".[٧] وكانت القدرية في الزمان الأول يَنْسُبون من خالفهم إلى الإرجاء، حتى غلِط في ذلك جمعٌ من أصحاب الحديث وغيرهم، فألحقوا هذا الاسم[٨] بجمعٍ من علماء السلف ظُلمًا وعدوانًا.[٩] انتهى كلام ابن الكمال.[١٠]

---

١ طبعت هذه الرسالة لابن الكمال مع بقية رسائله الأخرى في مجموعة كبيرة بعنوان: رسالة في تحقيق مسألة الجبر والقدر. إلا أن المحقق ذكر في مقدمة تحقيق الرسالة أن اسم الرسالة ورد في النسخ الخطية بأكثر من اسم، منها: رسالة معمولة في بيان القضاء والقدر. لكنّ المحقق رجح الاسم الآخر. انظر: مجموع رسائل ابن كمال باشا (الرسالة: ٧٥ رسالة في تحقيق مسألة الجبر والقدر)، ٢٠٨/٥.

٢ في جميع النسخ: أبو عبيدة، وفي رسالة ابن كمال باشا كذلك، إلا أن الصواب هو ما أثبتناه، بدلالة ذكرنا لمصدر هذا القول من كتاب أبي عبيد الغريب المصنف كما سيأتي، وأيضًا لأن ابن كمال باشا نقل هذا الكلام بنصه عن الميسر في شرح مصابيح السنة للتوربشتي، وفيه أيضًا أبو عبيد. وسيأتي مصدره أيضًا. | أبو عبيد الإمام الحافظ المجتهد القاسم بن سلّام الهروي (ت. ٢٢٤هـ/٨٣٨م) عالم في النحو واللغة والفقه والحديث والناسخ والمنسوخ، ولي قضاء طرسوس، ومات بمكة. من مصنفاته: الغريب المصنف، وغريب الحديث، والأموال، والأمثال. انظر: طبقات النحويين واللغويين للزبيدي، ص ١٩٩-٢٠٢؛ وفيات الأعيان لابن خلكان، ٦٠/٤-٦١؛ تذكرة الحفاظ للذهبي، ٤١٧/٢؛ طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ١٥٣/٢-١٦٠.

٣ الغريب المصنف للقاسم بن سلّام، ٩٦٣/٣.

٤ الزيادة من رسالة ابن كمال باشا. | يعني مصطلح الجبرية.

٥ القول بأن الجبرية هو ما اصطلح عليه المتقدمون والمجبرة مما تعارف عليه المتكلمون نجده في: بصائر ذوي التمييز للفيروزآبادي، ٣٦١/٢؛ مجموع رسائل ابن كمال باشا، ٢٦٨/٥.

٦ ط - الشرع.

٧ إطلاق لفظ المرجئة على الجبرية والقول بأنه المتعارف عليه في الشرع فيه نظر. لكن لو علمنا أن ابن كمال باشا ينقل هذا الكلام من الميسر في شرح مصابيح السنة وذلك تعليقًا على حديث ابن عباس: «صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب: المرجئة والقدرية» لعرفنا أنه يقصد بالمرجئة هنا ما يقابل القدرية، وهم "مرجئة الجبرية"؛ إذ المرجئة على ما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل أربعة أنواع: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخالصة. وبهذا نعرف أن إطلاق لفظ المرجئة على الجبرية إنما يصح في صنف واحد منهم فقط. وسيأتي الكلام في ذلك من المصنف أيضًا. انظر: الملل والنحل للشهرستاني، ١٣٩/١؛ الميسر في شرح مصابيح السنة للتوربشتي، ٦٦/١؛ هامش مجموع رسائل ابن كمال باشا، ٢٦٨/٥-٢٦٩.

٨ في المصدر: النَّبز.

٩ مجموع رسائل ابن كمال باشا، (الرسالة ٧٥ رسالة في تحقيق مسألة الجبر والقدر)، ٢٦٨/٥-٢٦٩.

١٠ ينقل ابن الكمال هذا الكلام بنصه من الميسر في شرح مصابيح السنة للتوربشتي في شرحه على حديث ابن عباس «صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب: المرجئة والقدرية». انظر: الميسر في شرح مصابيح السنة للتوربشتي، ٦٦/١؛ مجموع رسائل ابن كمال باشا، ٢٧٠/٥.

[١.١. حكم مرتكب الكبيرة]

أقول: اختلفوا في مرتكِبِ الكبيرة من غير توبة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه مخلَّدٌ في النار وإن عاش على الإيمان والطاعة مائة سنة، وهو مذهب الوعيدية من المعتزلة.

القول الثاني: أنه لا يعذَّبُ أصلًا، وإنما العذاب على الكفار فقط، وهو مذهب المرجئة المحضة،[١] سُمُّوا بذلك؛ لأنهم يرجئون أمر الله في مرتكِبِ الكبيرة عن أن يعاقِبَه عليها.

القول الثالث: الجزمُ بعدم تخليده في النار ثم تفويضُ أمره في العقاب إلى الله، إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، وهو مذهب أهل الحق، ويُقال لهم "المفوضة" -لما تقدم- و"المرجئة[٢] المتوسطة"؛ لقولهم بالإرجاء بمعنى تأخير الأمر وعدم القطع بعقابٍ أو ثواب لطائعٍ أو عاصٍ. وهذا توسط بين إفراط الوعيدية الجازمين بعقابه؛ بل بتخليده فيه، وتفريط المرجئة المحضة الجازمين

---

١ «قال ابن الأثير في النهاية عن المرجئة الواردة في الحديث: يعتقدون أنه لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، سموا مرجئة لاعتقادهم أن الله أرجأ تعذيبهم على المعاصي، أي أخره عنهم». «ز». | انظر: النهاية لابن الأثير، ٢/٢٠٦.

٢ «لكن هذه التسمية من الخوارج إما هي لِوَصْمِ أهل الحق ببدعة الإرجاء التي ورد التنفير منها في السنة فيكون ذكر أهل الحق بهذا اللفظ نبزًا بالألقاب ورميًا لهم بما هم براء منه. وكلمة عطاء بن رباح في كتاب فضائل أبي حنيفة لابن العوام الحافظ: نصٌّ في هذا الموضوع». «ز». | لعل المقصود بكلمة عطاء هي هذه الرواية: «عن أبي حنيفة قال: دخلت أنا وعلقمة بن مرثد على عطاء بن أبي رباح فقلنا له: يا أبا محمد إن ببلادنا قومًا يكرهون أن يقولوا: إنا مؤمنون، ثم قالا: قال عطاء: ولم ذاك؟ قال: يقولون إن قلنا: نحن مؤمنون قلنا: نحن من أهل الجنة، فقال عطاء: فليقولوا: نحن مؤمنون ولا يقولوا: نحن من أهل الجنة فإنه ليس من ملك مقرب ولا نبي مرسل إلا ولله عز وجل عليه الحجة، إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له، ثم قال عطاء: يا علقمة إن أصحابك كانوا يسمون أهل الجماعة، حتى كان نافع بن الأزرق فهو الذي سماهم المرجئة، قال القاسم: قال أبي: وإنما سماهم المرجئة فيما بلغنا أنه كلم رجلًا من أهل السنة فقال له: أين تنزل الكفار في الآخرة؟ قال: النار، قال: فأين ينزل المؤمنون؟ قال المؤمنون على ضربين: مؤمن بر تقي فهو في الجنة، ومؤمن فاجر ردي فأمره إلى الله عز وجل، إن شاء عذبه بذنوبه، وإن شاء غفر له بإيمانه، قال: فأين تنزله؟ قال: لا أنزله، ولكني أرجي أمره إلى الله عز وجل، قال: فأنت مرجي». انظر: فضائل أبي حنيفة لابن أبي العوام، ص ١٣٢.

بعدم[١] عقابه رأسًا، كتوسط الكسب بين الجبر والقدَر. وبهذا الاعتبار جُعِلَ أبو حنيفة رضي الله عنه مِن المرجئة، كما صرح به في المقاصد، وقد قيل له: من أين أخذت الإرجاء؟ فقال: من الملائكة عليهم السلام، حيث قالوا:[٢] ﴿لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾ [البقرة ٢/٣٢].[٣]

إذا عرفت هذا، ظهر لك أن المرادَ بمَن خالفَ القدريةَ في عبارة ابن الكمال هم المرجئة بالمعنيين المحضة والمتوسطة، وأنَّ أبا حنيفة مِن جملة مَنْ نُسِبَ إليه الإرجاء، وحينئذ نقول: الذي نَسَبَ الإرجاءَ إلى أبي حنيفة وأضرابه من المفوّضةِ؛ إنْ قصد الإرجاء المتوسط فقد علمتَ أنه الحقُّ، فلا يكون غلطًا ولا ظلمًا ولا عدوانًا، وإنْ قصد الإرجاء المحض لا يكون أيضًا ظلمًا ولا عدوانًا؛ لأن الغالط معذورٌ، فتأمل.[٤]

ووجْهُ أخذ أبي حنيفة الإرجاء من الملائكة أنه لم يرِدْ نصٌّ قاطع يفيد اليقين بأنه لا بد من عقاب ذي كبيرة لم يتب منها. هذا وفي **الملل والنحل**: «وقيل: الإرجاء تأخير عليٍّ رضي الله تعالى عنه عن الدرجة الأولى إلى الرابعة، فعلى هذا المرجئةُ تقابلُ الشيعة. ثم قال: والمرجئةُ أصنافٌ أربعة: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية،[٥] ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخالصة».[٦]

[٢. الأشعري وكثير من أتباعه]

[٣٧و] / القول الثاني: للأشعري على المشهور من قوليه، ولأكثر أتباعه كابن فورك،[٧]

---

١ ط: بعد.

٢ ط: قال.

٣ انظر: شرح المقاصد للتفتازاني، ١٥٦/٥.

٤ «يشير إلى أن معنى الإرجاء عند أهل الشرع هو المعنى البدعي السابق ذكره، فيكون هو المتبادر عند الإطلاق، فنبزُهم بالإرجاء يكون ظلمًا وعدوانًا، كما قال ابن الكمال؛ إلا إذا قامت قرينة تصرفه عن ذلك المعنى اللغوي الذي يشمل ما عليه أهل الحق، ولا يعذر الغالط المصرُّ، وأنت تجدهم مصرِّين على نسبة ذلك إليه في صدد تجريحه، فلا خدشة في كلام ابن الكمال». «ز».

٥ ب: القدر.

٦ الملل والنحل للشهرستاني، ١٣٩/١.

٧ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك (ت. ٤٠٦هـ/ ١٠١٥م) المتكلم الأصولي الأديب النحوي، فقيه شافعي، ومن أئمة الأشاعرة، أخذ عن أبي الحسن الباهلي صاحب أبي الحسن الأشعري، صاحب التصانيف الكثيرة، وله العديد من المناظرات >

ولجماعة من الماتريدية، وجمهور[١] الصوفية، والمحدثين، وإمام الحرمين[٢] على أوَّلِ قولَيه المذكور في الإرشاد وعلى التحقيق من مذهبه،[٣] ولفِرقتي الضرارية[٤] والنجارية[٥] من المعتزلة: وهو أن للعبد إرادةً وقدرة تتعلقان[٦] بفعله لا على وجه التأثير، يسمى تعلُّقُ الأولى[٧] اختيارًا وقصدًا، وتعلق الثانية[٨]

= في مدينة غزنة في الهند، مات مسمومًا في طريق عودته لنيسابور، ودفن بها. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٢٧٢/٤-٢٧٣؛ طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ١٢٨/٤-١٣٠؛ طبقات الشافعيين لابن كثير، ٣٥٣/١-٣٥٤؛ شذرات الذهب لابن العماد، ٤٢/٥-٤٣.

١ ب - وجمهور.

٢ أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني النيسابوري (ت. ٤٧٨هـ/١٠٨٥م)، فقيه أصولي متكلم، وأحد الأئمة الأعلام، تفقه على والده أبي محمد الجويني، ودرس عليه خلق كثير. أقام بمكة ثم انتقل لنيسابور ودفن بها. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ١٦٧/٣-١٧٠؛ سير أعلام النبلاء للذهبي، ٤٦٨/١٨-٤٧٠؛ طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ١٦٥/٥-١٦٦.

٣ يرجح التفتازاني في شرح المقاصد بأن رأي الجويني في هذه المسألة هو: أن قدرة العبد الحادثة لا أثر لها في الفعل، والمؤثر الوحيد في إيجاد فعل العبد هو الله تعالى، وإنما للعبد الكسب. إذ يقول: «ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم أن مذهب إمام الحرمين أن فعل العبد واقع بقدرته وإرادته إيجابًا كما هو رأي الحكماء، وهذا خلاف ما صرح به الإمام فيما وقع إلينا من كتبه». ثم ينقل بعد ذلك كلامًا للجويني من الإرشاد. فقول المصنف: "وعلى التحقيق من مذهبه" يعضده كلام التفتازاني في شرح المقاصد؛ إذ الجويني في الإرشاد على رأي الأشعري بعدم تأثير قدرة العبد الحادثة. أما رأيه الذي استقر عليه فسيأتي الحديث عنه في القول السادس عشر. انظر: الإرشاد للجويني، ص ١٨٧، ٢١٠؛ شرح المقاصد للتفتازاني، ٢٢٣/٤-٢٢٤.

٤ هم أتباع ضرار بن عمرو (ت. نحو ١٩٠هـ/ ٨٠٥م) وحفص الفرد (ت. بعد ٢٠٤هـ/٨٢٠م)، وافترقت عن معظم المعتزلة في مسألة أفعال العباد، فيقولون بجواز صدور الفعل من فاعلين، فأفعال العباد مخلوقة لله حقيقة والعبد مكتسبها حقيقة. لذلك صُنِّفوا في كتب الفرق من الجبرية. يقولون أيضًا بعدم نسبة الصفات له تعالى، وبأن معنى كونه تعالى عالمًا أنه ليس بجاهل. انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري، ٢٢٠/٢؛ الفرق بين الفرق للبغدادي، ص ٢١٣-٢١٥؛ الملل والنحل للشهرستاني، ٨٩/١.

٥ أتباع حسين بن محمد النجار (ت. نحو ٢٣٠هـ/٨٤٥م) يوافقون المعتزلة في تعطيل الصفات وخلق القرآن ونفي الرؤية، ويوافقون الصفاتية في خلق الأعمال. فهم يقولون بأن لقدرة العبد الحادثة أثرًا يسمى الكسب. في بعض كتب الفرق صنفوا ضمن الجبرية. انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري، ٢٢١/٢؛ الفرق بين الفرق للبغدادي، ص ٢٠٧-٢٠٩؛ اعتقادات فرق المسلمين للرازي، ص ٦٨.

٦ ب: متعلقان.

٧ أي الإرادة.

٨ أي القدرة.

كسبًا[١] وفعلًا وإيقاعًا. وأما آخِر قولي إمام الحرمين والمشهور[٢] من مذهبه وغير المشهور من مذهب الأشعري، فسيأتي في القول السادس عشر إن شاء الله تعالى.

[٣. جمهور الماتريدية]

القول الثالث: لجمهور الماتريدية، ووافقهم على ذلك من أتباع الأشعري القاضي أبو بكر الباقلاني[٣] وغيره من أهل السنة: وهو أن المؤثر في أصل الفعل قدرته تعالى، وفي وصفه قدرة العبد.[٤] ففيما إذا ضرب زيدٌ يتيمًا تأديبًا وظلمًا،

---

١ «لكن تصور قدرة لا تأثير لها أصلًا مما لا يتسع له كل ذهن؛ بل قال المحقق الدجاني: "وأما ما قاله الفاهمون من كلام الأشعري فلا يتحصل به كسب وإن سموه كسبًا"[(١)] أ. هـ. وأما كون القدرة الحادثة علة للفعل كما في التبصرة، أو شرطًا لتأثير القدرة القديمة عند الجمهور، أو سببًا عاديًا، فقد بسط في مطلع النيرين فيما يتعلق بالقدرتين للشيخ محمد الأمير الكبير.[(٢)] وقد قال المصنف في سلك النظام لجواهر الكلام -الذي شرح به مختصر القاضي عضد الدين لمواقفه- عند الكلام على قول القاضي: "فعل العبد أصله بقدرة الله لا كونه طاعة ومعصية"، في صدد بيان مذهب الأشعري: "فذات اللطم لليتيم مثلًا واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيرها، وكونه طاعة على تقدير التأديب أو معصية على تقدير إرادة الإيذاء بقدرة العبد وتأثيرها، وفيه أن كون الفعل طاعة أو معصية أمر اعتباري يلزم فعل العبد من موافقته الأمر أو مخالفته إياه فلا وجه لجعله أثر القدرة"[(٣)] اهـ. والناس في فهم كلام الأشعري في قدرة العبد مضطربون، والحق أن القدرة المستجمعة لشرائط التأثير التي أثبتها الأشعري وقال إنها مع الفعل لا تتحقق إلا عند تعلق قدرته تعالى بالفعل، وهو لا ينكر أن للعبد قدرة موجودة فيه قبل الفعل؛ إذ قدرة العبد عبارة عن القوة المنبثة في أعضائه المعبر عنها بسلامة الأسباب والآلات، وهي متحققة بلا شبهة وإنكارها يكون مكابرة، كما حققه المحقق عبد الحكيم في حاشيته على المقدمات الأربع.[(٤)] وليس الإنسان بأحط منزلة من النبات والمعدن، المودعة فيه قوى يستخلصها الكيماويون ويركزونها تحت نظر الناظرين، وكم للمبدع الحكيم من قوى أودعها في الكون، فإنكارها يكون جهلًا لا يطاق». «ز». | [(١)] انظر: الانتصار لإمام الحرمين للدجاني، ١٢٩و؛ [(٢)] انظر: مطلع النيرين للأمير الكبير، ص ١٣١-١٣٨، ١٤٠-١٤٦، ١٤٨-١٥٠؛ [(٣)] سلك النظام لإبراهيم الحلبي، ٣٦ظ؛ [(٤)] انظر: حاشية على المقدمات الأربع للسيالكوتي، ٧٨.

٢ ن: التحقيق.

٣ أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني (ت. ٤٠٣هـ/١٠١٣م)، من كبار علماء الكلام، والمكثرين من التصنيف، انتهت إليه رئاسة الأشاعرة، كما كانت له مناظرات شهيرة مع النصارى في القسطنطينية، سكن بغداد وتوفي بها. انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ٣/٣٦٤-٣٦٩؛ ترتيب المدارك للقاضي عياض، ٧/٤٤؛ وفيات الأعيان لابن خلكان، ٤/٢٦٩-٢٧٠؛ البداية والنهاية لابن كثير، ١٥/٥٤٨-٥٤٩.

٤ انظر: الإنصاف للباقلاني، ص ٤٣-٤٤؛ شرح المقاصد للتفتازاني، ٤/٢٢٣؛ شرح المواقف للجرجاني، ٨/١٤٧.

أصلُ[١] الفعل -وهو الحركة المشتركة بين الضربين- مخلوقٌ بقدرته تعالى. وكونُ الضرب طاعةً وحَسَنًا في الأول، ومعصيةً وقبيحًا في الثاني: حاصلٌ / بتأثير قدرة العبد. وهذا التأثير هو الكسب. [٣٧ظ]

قال محقق الروم الشهير بالبياضي[٢] في شرحه على كتب أبي حنيفة الخمسة الذي سماه **إشارات المرام من عبارات الإمام** في شرح عبارة **الفقه الأكبر** وهي قوله: «وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله خالقها»[٣] ما نصه:

> أصل الفعل بقدرة الله تعالى، والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد، وهو مذهب جمهور الماتريدية، ففي **التوضيح**: «أن مشايخنا ينفون عن العبد قدرة الإيجاد والتكوين، فلا خالق ولا مكوِّن إلا الله؛ لكن يقولون: إن للعبد قدرةً ما على وجهٍ لا يلزم منه وجود أمرٍ حقيقي لم يكن؛ بل إنما تختلف بقدرته النسبُ والإضافات فقط، كتعيين[٤] أحد المتساويين وترجيحه».[٥]
>
> وفي **الاعتماد**: أن وجود الفعل بقدرة الله تعالى، وكونه حركة وسكونًا[٦] وطاعة ومعصية بقدرة العبد.[٧] ومثله في **المسايرة**[٨] وغيرها، واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني ومَن تبعه من المحققين من أهل السنة كما في **التلويح**، وفيه التوسط بين القولين والأمر بين الأمرين.[٩]

---

١ ن: أو ظلمًا فأصل.

٢ كمال الدين أحمد بن حسن بن سنان الدين البياضي الرومي الحنفي (ت. ١٠٩٨هـ/١٦٨٧م)، بوسني الأصل، ولد في إستانبول وأخذ عن علمائها. أحد صدور الدولة العثمانية، ولي القضاء بحلب وبورسة ومكة والقسطنطينية ثم قضاء العسكر. انظر: **إشارات المرام** للبياضي، ص ١٦-١٧؛ **خلاصة الأثر** للمحبي، ١/١٨١-١٨٢؛ **الجوهر الأسنى** للخانجي، ص ٣٣-٣٤؛ Uşşâkīzâde, *Zeyl-i Şekāik*, s. 807-809.

٣ **منح الروض الأزهر** لملا علي القاري، ص ١٥٣-١٥٤؛ **إشارات المرام** للبياضي، ص ٢٥٤.

٤ ب ن: لتعيين.

٥ **التوضيح** لصدر الشريعة، ١/٣٥٣.

٦ ن – حركة وسكونًا.

٧ انظر: **الاعتماد في الاعتقاد** لأبي البركات النسفي، ص٣٠٩.

٨ انظر: **المسامرة في شرح المسايرة** لابن أبي شريف المقدسي ١/٩٧، ١١٧. | في هامش ر ب ط: «كتاب في الكلام لابن الهمام».

٩ انظر: **التلويح** للتفتازاني، ١/٣٥٣. وفيه أن هذا مختصر كلام بعض المحققين، لكنه لا يذكر اسم الباقلاني صراحة، بل التصريح بأن هذا هو رأي الباقلاني في **المسايرة**.

وإليه أشار بقوله: «كَسْبُهُم على الحقيقة»[١] أي: بتأثير قدرتهم واختيارهم في الاتصاف؛ فإنه الكسب على الحقيقة دون مجرد مقارنة الاختيار أو المدخلية في الإيجاد. «فإن "الخلْق" أمرٌ إضافي يجب أن يقع / به المقدور لا في محل القدرة، ويصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الأمر. و"الكسب" أمرٌ إضافي يقع به المقدور في محل القدرة، ولا يصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الأمر،[٢] فالكسب لا يُوجِبُ وجود المقدور؛ بل يوجبُ من حيث هو كسبٌ اتصافَ الفاعل بذلك المقدور، ثم اختلاف الإضافات ككونه طاعة أو معصية حسنًا أو قبيحًا مبني على الكسب، لا على الخلْق»[٣] كما في التوضيح. [٣٨و]

وبيَّن الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه ذلك، حيث قال: «وهو الذي نقول به[٤] قولًا متوسطًا بين القولين، أيهما[٥] مالَ[٦] مِلتُ معه» كما في رواية يوسف بن خالد السمتي من رواية الحارثي والمرغيناني والكردري في المناقب،[٧] وأبي شكور السالمي في التمهيد،[٨] وعبد الكريم الجرجاني من رواية القاضي أبي العلاء الصاعدي، وابن شجاع الناصري في البرهان الساطع.[٩]

يعني وهو الذي نقول به ونعتقده في ذلك حال كونه قولًا متوسِّطًا بين القولين، أي القول بالجبر والقول بالقدر، أيهما[١٠] مال، يعني: أيَّ طرف مالَ إليه من مقتضى الأدلة المُثْبِتَةِ للاضطرار، ومقتضى الأدلة المُثبتةِ للاختيار، مِلتُ معه بالقول بتأثير القدرتين جميعًا.

ففي التلويح: «أن المحققين من أهل السنة على نفي الجبر والقدر وإثبات أمرٍ بين أمرين، وهو أنَّ المؤثرَ في فعل العبد[١١] -أصلِه ووصفِه-

---

١ يعني قول أبي حنيفة في الفقه الأكبر، المذكور آنفًا.

٢ في إشارات المرام - والكسب أمرٌ إضافي يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الأمر.

٣ التوضيح لصدر الشريعة، ٣٥٣/١.

٤ ن: بكونه.

٥ ن: أيما.

٦ ط - مال.

٧ المناقب للكردري، ١٠٤/٢.

٨ التمهيد لأبي شكور السالمي، ص ٢٨٧.

٩ النور اللامع لمنكوبرس الناصري، ١٢٥ظ-١٢٦و. | «وهو أشهر شروح عقيدة الطحاوي». «ز».

١٠ ن: أيما.

١١ إشارات المرام: + أي.

مجموعُ خلق الله تعالى واختيار العبد، لا الأولَ فقط ليكون جبرًا، ولا الثاني فقط ليكون قدرًا».[١]

فكان القولُ بتأثير القدرتين -قدرة الله تعالى في الإيجاد، وقدرة العبد / في الكسب والاتصاف- كما دل عليه مجموع الكلام: قولًا متوسطًا [٣٨ظ] جامعًا لمقتضى جميع الأدلة. كما قال محمد الباقر بن علي بن الحسين رضي الله تعالى[٢] عنهم: و«لا جبْرَ» على العباد فيما يصدر عنهم من الأفعال، ولا اضطرارَ لهم فيه كما قال الجبرية، «ولا تفويضَ» إليهم فيه، ولا إيجادَ لهم عن اختيار كما قاله[٣] القدرية، «ولا تسليطَ» لهم على ما يصدر منهم، ولا إيجابَ عن دواعيهم كما قاله الفلاسفة.[٤]

«فإن بعضَ أفعال العبد لا شعور له بها، كالنمو وهضم الغذاء، وبعضَها مشعورٌ به لكن ليس بإرادته، كمَرَضه وصحته ونومه ويقظته، وبعضَها مما له قصدٌ إلى صدوره، وصحةُ الصدور غير القصد؛[٥] إذ ربما يصح صدور فعلٍ لا يقصده، وربَّما يقصد ما لا يصدر أو لا يصح صدوره عنه، فصحة الصدور واللاصدور هي المسماة بالقدرة، وهي لا تكفي في الصدور إلا بعد أن تُرجِّح أحد الجانبين على الآخر، والترجيح بالوصف المسمى بالقصد والإرادة، وكلُّ فعلٍ يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وإرادته فهو باختياره، وكلُّ ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره، ثم حصول قدرته لا بدَّ وأن يستند إلى ما لا يكون بقدرته دفعًا للتسلسل».[٦] وحصولُ فعله أيضًا لا بدَّ وأن يستند إلى ما لا يكون منه؛ لتخلفه عنه بعد حصول قدرته وإرادته وسلامة أسبابه وآلاته، وشمول قدرة الواجب تعالى لجميع الممكنات التي منها فعلُه، فدلَّ على أنَّ المؤثرَ / فيه كلا القدرتين. [٣٩و]

فالحق القول بهما جميعًا مأخوذًا عن أهل بيت النبوة فيما رواه الإمام الشافعي، والحافظ ابن عساكر، والسيوطي، عن عبد الله بن[٧] جعفر عن

---

١ التلويح للتفتازاني، ١/٣٤٩.
٢ ن – تعالى.
٣ ن: قال.
٤ ورد الأثر عن محمد الباقر بهذا اللفظ: «لا جبر ولا تفويض ولا تسليط». انظر: الجواهر المضية للقرشي، ١/٥١٨.
٥ ط – إلى صدوره وصحة الصدور غير القصد.
٦ التلويح للتفتازاني، ١/٣٥٢-٣٥٣.
٧ ط – بن.

علي رضي الله[١] عنهم، أنه قال للسائل عن القدر: سر[٢] الله فلا نتكلفه،[٣] فلما ألح عليه قال: أما إذا أبيتَ، فإنه أمر بين أمرين لا جبر ولا تفويض.[٤] ولما كان محمد الباقر من شيوخ الإمام مشافهًا له بالكلام: أسنده إليه،[٥] مشيرًا إلى سطوع برهانه للأفهام.

وأوضح صاحب التوضيح المقام، حيث قال: «التفرقة ضروريةٌ بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية، وليس التفرقة بمجرد كون الأفعال موافقةً لإرادة العبد؛ لأنَّ الإرادة إن كانت صفةً بها يرجِّح الفاعلُ أحد المتساويين، ويخصص الأشياء بما هي عليه من الخصوصيات: كان الترجيحُ والتخصيص من العبد، فلا جبر. وإن لم تكن كذلك فلا تكون إلا مجرد شوقٍ، فيجب أن لا يقع فرق بين الأفعال[٦] الاختيارية والاضطرارية التي نشتاق إليها كحركة نبضنا، على نسَقٍ نشتهي أن يكون[٧] عليه؛ لكنا نفرق بينهما، ونعلم أن الأُولى بفعلنا لا الثانية، وأيضًا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه، كالانحدار إلى صببٍ بالعدْو الشديد الذي لا نقدر على الإمساك عنه، وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على الفعل وبين / ما لا نقدر، [٣٩ظ] وأيضًا نفعل بداعيةٍ وقد نفعل بلا داعية، فعُلم أن العلم الوجداني قاضٍ بأنا نفعل من غير اضطرار ولا وجوبٍ، ونرجِّح أحد المتساويين[٨] [أ]و المرجوحَ،[٩] وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد.

ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الأفعال، كالحركات القوية من القوى الضعيفة، كقطع مسافة بعيدة في طرْفة عين وأمثال ذلك، وكذا في عدم صدورها، كما تواتر في أخبار الأنبياء على نبينا وعليهم الصلاة والسلام والصديقين، أنَّ الكفار قصدوهم بأنواع الأذى

---

١ ن + تعالى.

٢ ط: رسول.

٣ ب ن وإشارات المرام: تتكلف.

٤ ورد بألفاظ قريبة في: مناقب الشافعي للبيهقي، ١/٤١٦-٤١٧؛ تاريخ دمشق لابن عساكر، ٥١/١٨٢؛ جمع الجوامع للسيوطي، ١٨/٤٥٦.

٥ ن + حيث قال: كما قال محمد بن علي لا جبر ولا تفويض.

٦ ب − الأفعال.

٧ ن: نكون.

٨ ط: وترجح المتساويين.

٩ جميع النسخ وإشارات المرام: والمرجوح. والتصويب من التوضيح.

فلم يقدِروا على ذلك، مع سلامة الآلات وتوفّر الدواعي والإرادات، ومع قدرتهم في ذلك الزمان على أمور أشق من ذلك، فعُلم أنَّ المؤثرَ في وجود الحركة (أي الحالة التي تكون[١] للمتحرك في أيِّ جزءٍ يُفرَضُ من أجزاء المسافة،[٢] لا المعنى المصدري الذي هو إيقاع تلك الحالة؛ فإنه يستحيل وجوده)،[٣] ليس[٤] قدرة العبد وإرادته؛ إذ لو كان لم يخالف إرادته ولو كان مؤثرًا طبعًا في ما جرى عليه العادة: لم توجد خوارق العادات.

وأيضًا لا تُمكِنُ الحركاتِ إلا بتمديد الأعصاب وإرخائها، ولا شعورَ لنا بشيءٍ من ذلك، ولا ندري أيَّ عصبٍ يجب تمديدُه لتحصل الحركة المخصوصة، وكذا لا شعورَ لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها، فعُلم من وجدان ما يدل على الاختيار، ووجدان أن اختيار[٥] العبد ليس مؤثرًا في وجود الحالة المذكورة: أنه[٦] جرت عادته تعالى[٧] أنَّا متى

---

١ ط – تكون.

٢ ن: التي تكون المتحرك عليها في أي جزء من أجزاء المسافة.

٣ قوله: «أي الحالة التي تكون للمتحرك... فإنه يستحيل وجوده» ليس في التوضيح، بل نجده في إشارات المرام.

٤ جملة ليس: خبر أنَّ المؤثر.

٥ ط: اختيارية.

٦ ن: إذ.

٧ «وإليها يشير قوله تعالى في الحديث القدسي: "يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم"[١] فمن استهداه تعالى وأراد الهداية وطلبها: خلق الله له الهداية كما سبق، وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان ٣٠/٧٦] فلا تمسُّكَ للجبرية به أصلًا؛ لأنه لا بد من مقدر قبل "أن" وهو باء السببية على الأظهر الأشهر، أو لفظ الوقت، فالأول يفيد أن مشيئة العبد بسبب مشيئة الرب سبحانه، ولا شك أنه سبحانه لو لم يشأ أن يكون العبد مختارًا شائيًا لَمَا كان كذلك، وهذا مما اتفق عليه الفِرَق. وأما الثاني فلا يدل إلا على مجرد المقارنة وليس بمنكور أيضًا عندهم، وأما بتقدير "بعد" ليتم ما يريده الجبرية فغير متصور أصلًا عند من عنده شيء من الذوق العربي وحتى يمكن للجبري أن يتمسك بالآية وهذا ظاهر جدًا عند من لم يتابع هواه. وأما المشيئة المستفادة من قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ﴾ فإما أن تحمل على المشيئة الخاصة المدلول عليها في سياق الآية، وهي المشيئة المؤدية إلى اتخاذ السبيل أو إلى الاستقامة بالنظر إلى الآيتين في سورتي الإنسان والتكوير،[٢] وهذا إنما يدل على عدم كفاية إرادة العبد في الأداء المذكور بدون مشيئة الرب سبحانه، لا على عدم سبق إرادة العبد. وأما أن تترك على تجردها من المفعول -كما هو الأصل عند إهمال المفعول في المتعدي- فيكون القصد إلى ذات المشيئة بدون ملاحظة أي مفعول، فيؤدي معنى أن البشر لم يكن ليشاء ويختار لولا مشيئة الله كون البشر شائيًا مختارًا، فتكون الآية من قبيل: ﴿لَّا تَمُنُّواْ عَلَيَّ إِسۡلَٰمَكُمۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيۡكُمۡ أَنۡ هَدَىٰكُمۡ﴾ [الحجرات ١٧/٤٩] فتنبههم الآية على أن أداء مشيئتهم إلى اتخاذهم السبيل أو إلى الاستقامة لم يكن ليتم لهم لولا مشيئة الله سبحانه أداء مشيئتهم إلى ذلك، فيرى العبد المنيب أن الفضل ›

قصدنا الحركة الاختيارية قصدًا جازمًا من غير اضطرار إلى القصد يخلق الله تعالى عقيبه[١] الحالة المذكورة[٢] الاختيارية، وإن لم نقصد لم يَخْلُق. ثم القصد مخلوق لله[٣] تعالى، بمعنى أنه تعالى خلق قُدْرَةً / كلية [٤٠و] يصرِفها العبد إلى الفعل وتركِه على سبيل البدل، ثم صرفها إلى واحد معين بفِعلِ العبد، وهو القصد والاختيار الجزئي، فهذا القصد مخلوق لله[٤] تعالى،[٥] بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب إلى موجودات هي مخلوقة لله[٦] تعالى سبحانه، لا أن الله خَلَقَ هذا الصَّرْفَ مقصودًا؛ لأن هذا ينافي خلْق القدرة، فحُصول الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد».[٧] انتهى كلام البياضي.[٨]

وتحقيقه كما في لسان[٩] الخواص:

أنَّ كلَّ ما صمَّمَ الفاعلُ العزمَ على إيقاعه فهو مرادٌ وأصيلٌ[١٠] في استحقاق الاستناد إليه، وأما ما يتبعه في الاستحقاق المذكور من الموجودات الرابطية الثابتة لمحالِّها بدون ثبوتها في نفسها، سواء ثبتت لذات الفاعل أو لذات المفعول فليس مما يقصده الفاعل، فلا تتعلق به إرادةٌ.

وتوضيح الكلام فيه: أنَّ الفاعل لشيءٍ تثبت له بالاعتبارات معانٍ شتى[١١] متمايزة في نفس الأمر، ككونه مائلًا نحوه، عازمًا على فعله، قاصدًا له، فاعلًا جاعلًا محدِثًا صانعًا له، مخرجًا إياه من العدم، ومن جملتها كونه مختارًا له مريدًا[١٢] له، وكذلك تثبت نظائر هذه المعاني ومضايفاتها في المفعول، ككونه مقصودًا مصنوعًا. وليس ثبوت شيء من هذه المعاني

← كله لله على الوجهين، وهذا من الظهور بمكان رغم تقولات الجبرية. والله هو الهادي». «ز». | [(١)] صحيح مسلم، ١٩٩٤/٤ (٢٥٧٧)؛ [(٢)] يقصد قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان ٣٠/٧٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير ٢٩/٨١].

١ ن: عقيب.

٢ ن + حركتنا.

٣ ط ن وإشارات المرام: الله.

٤ ط ن وإشارات المرام: الله.

٥ ن – تعالى.

٦ ن وإشارات المرام: الله.

٧ التوضيح لصدر الشريعة، ٣٤٨/١-٣٥١.

٨ إشارات المرام للبياضي، ص ٢٥٦-٢٥٩.

٩ «تأليف العلامة رضي الدين بن محمد القزويني». «ز».

١٠ ن: وأصلٌ.

١١ ن – شتى.

١٢ في المصدر: مؤيدًا. والصواب ما أثبتناه.

في شيء من الطرفين مقصودًا للفاعل؛ بل المقصود إنما هو فعل الأمر المتوجه إليه، المُنتزَعةِ منه ومن فاعله هذه المعاني. [...] فتَلَخَّصَ من هذا التصوير استغناءُ حدوث الإرادة من[1] فاعلها عن إرادة أخرى، وكذا [الاختيار و] سائر المعاني المذكورة، فانحلَّت الشبهة المشهورة باندفاع لزوم التسلسل في الإرادة الحادثة.

فإن قلت: الظاهرُ أنَّ الإرادة [والاختيار فعلان إراديان اختياريان][2] للفاعل، فلو لم تتعلق [بهما][3] إرادةٌ [واختيار] فكيف يُطلق عليها الإرادي [والاختياري بطريق النسبة]؟ قلنا: إطلاق الإرادي [والاختياري] عليها كإطلاق الوجودي والعدمي على الوجود[4] والعدم، فكما[5] أنَّ وجودية الوجود مثلًا ليست باعتبار نسبته إلى نفسه أو مثله -بل المقصود منها اشتراكه مع سائر الوجوديات في عدم دخول معنى العدم في مفهومه- كذلك إراديةُ الإرادة ليست باعتبار تعلق إرادة[6] بها؛ بل باعتبار اشتراكِها مع سائر الإراديات في عدم كونِ الفاعل كارهًا فيها، [وقس عليها الاختيار].[7]

[٤. الرأي الأول للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني]

القول الرابع: للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني[8] على أحد الاحتمالين في قوله بحصوله بالقدرتين، وهو أن قدرته تعالى مستقلةٌ بالتأثير فيه، وقدرةُ العبد أيضًا مستقلةٌ بالتأثير فيه،[9] ومع ذلك هما معًا مؤثرتان فيه، والتزم جواز اجتماع

---

١ ن: عن.

٢ جميع النسخ: أن الإرادة فعلٌ إراديٌّ. والتصويب من المصدر.

٣ جميع النسخ: بها. والتصويب من المصدر.

٤ ط: الوجودي.

٥ ط - فكما.

٦ ب ن: الإرادة.

٧ لسان الخواص لرضي الدين القزويني، ١٢٥ظ-١٢٦ظ. | يبدو أن المؤلف تعمد حذف "الاختيار" عند نقله من لسان الخواص.

٨ أبو إسحاق ركن الدين إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني (ت. ٤١٨هـ/١٠٢٧م)، متكلم أصولي وفقيه شافعي، وأحد المجتهدين في عصره، نشأ في إسفرايين ثم انتقل إلى نيسابور، وبنيت له فيها مدرسة كبيرة درَّس فيها، توفي بنيسابور ودفن بإسفرايين. له: جامع الحلي في أصول الدين، وتعليقة في أصول الفقه. انظر: طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح، ٣١٢/١؛ وفيات الأعيان لابن خلكان، ٢٨/١؛ سير أعلام النبلاء للذهبي، ٣٥٣/١٧-٣٥٥؛ طبقات الشافعيين لابن كثير، ٣٦٧/١-٣٦٨.

٩ ب - فيه.

مؤثرين مستقلين على أثر واحد وتعلُّق قدرته تعالى بما تعلقت به قدرة العبد هو الإعانة، وتعلُّقُ قدرة العبد بما تعلقت به قدرته تعالى هو الكسب، فالكسب عنده فعلُ فاعلٍ بمُعِينٍ.[1]

[٥. الرأي الثاني للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني]

القول الخامس: للأستاذ أيضًا على الاحتمال الآخر: وهو أن قدرته تعالى مستقلةٌ بالتأثير فيه كما في الاحتمال الأول، وقدرةُ العبد غيرُ مستقلة بالتأثير؛ لكن إذا ضُمَّت إليها قدرته تعالى صارت مستقلة به، ومع ذلك هما معًا مؤثرتان / فيه، فلا يلزم على هذا الاحتمال تواردُ العلتين المستقلتين على أثرٍ واحد. [٤٠ظ]
والكلامُ في الإعانة والكسب كما في الأول.

[٦. أكثر مشايخ المعتزلة]

القول السادس: لأكثر مشايخ المعتزلة، وهو أن الفعل صادر عن العبد بتأثير[2] قدرته وتخصيص مشيئته، سواء وافقتها المشيئة القديمة أو خالفتها، ثم تخصيص المشيئة الحادثة كافٍ، ولا يتوقف تأثير القدرة الحادثة في الفعل على الداعي، ولا تتعلق القدرة القديمة بفعل العبد أصلًا، لا موافقةً؛ لاستحالة اجتماع مؤثرين على أثر واحد، ولا مخالفةً؛ للزوم عجز القادر تعالى إن نفذت الحادثة، وانتفاءِ فائدة التكليف إن نفذت القديمة.[3]

---

[1] «وفي قصد السبيل: "وحاصل مذهب الأستاذ أن الكسب فعل فاعل غير مستقل بالتأثير؛ بل محتاج إلى معين هو الحق سبحانه، وإعانته للعبد إذنه له بتمكينه إياه من الفعل الذي تعلقت به إرادته. فيرجع إلى ما أولنا به قول الأشعري الذي هو مذهب إمام الحرمين من أن الكسب تحصيل العبد بقدرته المؤثرة بإذن الله ما تعلقت به مشيئته الموافقة لمشيئة الله وهو معنى ما سبق من الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه"، اهـ. وهذا المعنى أظهر في القول الذي يليه». «ز». | انظر: قصد السبيل لإبراهيم الكوراني، ١٢٧و.

[2] «ولم ينص المصنف على أنهم يقولون بأنهم يخلقون أفعالهم؛ لأنَّ عزوَ ذلك إليهم إلزامي، لم يقع في كلام قدمائهم، باعتبار أن الخلق إنما يطلق على إيجاد القدرة المستقلة غير المستمدة، وقدرة العبد محتاجة إلى قدرة الله بدءًا وبقاءً، فلا يستطيع مسلم أن يقول: إن العبد مستقل غير مستمد مهما كانت نحلته، وإنما يوجد لفظ الخلق في كلام بعض متأخريهم بمعنى غير المعنى الأول». «ز».

[3] انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ٢/٤٥، ٦٥؛ المغني للقاضي عبد الجبار، ٨/١٣، ١٥.

فالفعل صادرٌ عن تأثير الحادثة اختيارًا لا جبرًا ولا إيجابًا، وهذا عين ما يقوله(١) أبو الحسين منهم؛ لكنه إنما يقوله جدلًا مع الفلاسفة لا أنه مذهبٌ له، وذلك أنه إذا جادلهم وقالوا له: إذا لم يكن الواجب علةً فاعلة بالإيجاب، ولم يكن العالَمُ قديمًا: / فلِمَ خصص الواجبُ إحداثَ العالَم بالوقت المعين دون ما [٤١و] قبله وما بعده؟ أجابهم جدلًا فقال: الفعل لا يتوقف على الداعي.

[٧. أبو الحسين البصري من المعتزلة]

القول السابع: لأبي الحسين[٢] من المعتزلة، وهو مذهبه الذي يقول به إذا تكلم مع أصحابه في سائر المسائل، وهو كالذي قبله؛ إلا في أنَّ تأثيرَ القدرة الحادثة في الفعل تبعًا[٣] للمشيئة الحادثة متوقِّف على الداعي، وأن الداعي إذا وُجد صار الفعلُ واجبَ الوقوع، والفعلُ الذي يصدر من العبد من غير داعيةٍ يسمى اتفاقيًا، وإن كان مع الإرادة. فحاصلُ مذهبه: أن الله تعالى يخلق في العبد قدرةً وإرادة، ثم العبد يخلق فعلَهُ بقُدرته التابعة لمشيئته؛ لكنهما لا يكفيان في ذلك؛ بل لا بدَّ من وجود الداعي، فإذا وجد الداعي صدرَ الفعل على سبيل الإيجاب لا على سبيل الاختيار، كما بيَّنه في المطالب العالية[٤] وفصول البدائع.[٥]

---

١ في هامش ر ب ط: «قوله: "هذا عين ما يقوله" أي غيرَ معتقد إياه، فأريد بالقول هنا غير المتبادر منه، بقرينة قوله: "لا أنه مذهبه"؛ لأنه يقول(١) بالداعي كما سيأتي».(٢) «منه». | (١) ر: لأن القول؛ (٢) ر ط: كما قريبًا.

٢ «لأبي الحسن محمد بن علي البصري المتوفى سنة ٤٣٦ شهرة بالغة في أصول الفقه والفلسفة وهو مؤلف المعتمد شرح العمد الذي لخصه الفخر الرازي في المحصول». «ز». | أبو الحسين محمد بن علي البصري (ت. ٤٣٦هـ/١٠٤٤م)، صاحب المعتمد في أصول الفقه، من أئمة المعتزلة، من رجال الطبقة الثانية عشرة، درس على القاضي عبد الجبار، ودرَّس ببغداد. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٢٧١/٤؛ طبقات المعتزلة لابن المرتضى، ص ١١٨-١١٩؛ البداية والنهاية لابن كثير، ٦٩٥/١٥.

٣ ن: تابعٌ.

٤ انظر: المطالب العالية للرازي، ٣٧/٣، ١٢/٩.

٥ انظر: فصول البدائع للفناري، ١٨٦/١. لكن فيه أن أبا الحسين البصري على مذهب الحكماء، ونصه: «كما اختار جمهور المعتزلة القدر وفسروه بأن العبد موجد لأفعاله لا إيجابيًا؛ بل اختياريًا، وأبو الحسين منهم، على أن الله يوجد للعبد القدرة والإرادة ثم هما يوجبان وجود المقدور، وهو مذهب الحكماء وإمام الحرمين». وفي المطالب العالية يبين أن أبا الحسين البصري اضطرب قوله في اشتراط الداعي، فعند محاورته الحكماء قال: الفعل لا يتوقف على الداعي. ←

[٨. الزمخشري من المعتزلة]

القول الثامن: لمحمود[١] الخوارزمي من المعتزلة، وهو كالذي قبله؛ إلا أن الفعل عند وجود الداعي يصير أولى بالوقوع لا واجبَ الوقوع، فصدُورُه اختياري.[٢]

[٩. الإمام فخر الدين الرازي]

القول التاسع: للإمام الرازي، وهو أنَّ صدور الفعل يتوقف على وجود القدرة والإرادة والداعي، فإذا وُجدتْ لزِم وقوع الفعل البتَّةَ، فهي ملزومٌ لوقوع الفعل؛ لكنَّ الملزوم / والللازم معًا بتأثير القدرة القديمة التابع لتخصيص [٤١ظ]
المشيئة القديمة على سبيل الاختيار، كما أن الجوهر والعرض متلازمان ومع ذلك فإنهما لا يوجَدان إلا بقدرة الله تعالى.[٣]

[١٠. أبو الثناء الإصفهاني]

القول العاشر: للإصفهاني،[٤] وهو أنَّ قدرة العبد صالحةٌ للتأثير وعدمه؛ فإنْ جعلَ الله فيها التأثير أثَّرتْ، وهذا هو الكسبُ، وإنْ لم يجعله فيها لا تؤثر.[٥]

< وكلما تكلم مع أصحابه قال: إن الفعل يتوقف على الداعي، فإذا وجد صدر الفعل على سبيل الإيجاب لا على سبيل الاختيار. ثم قال: «فالأليق بكلام أبي الحسين أنه يسلم الوجوب». فلعل المصنف يؤول كلام أبي الحسين المنقول من المطالب العالية، بأن موافقته للحكماء هي على سبيل الجدل لا أنه مذهبه. لذا أشار في بداية هذا القول بأن هذا هو رأي أبي الحسين عندما يحاور أصحابه في سائر المسائل. انظر: المطالب العالية للرازي، ٣٧/٣، ١٢/٩. وعليه فخلاصة القول عند المصنف ناقلًا من الرازي: أن معظم المعتزلة يقولون: إن المؤثر في حصول الفعل هو قدرة العبد على سبيل الاستقلال، وأبو الحسين يقول نفس الأمر، ويزيد عليه باشتراطه للداعي، فإذا وجد الداعي صدر الفعل على سبيل الإيجاب لا الاختيار.

١ «هو الزمخشري صاحب الكشاف». «ز».

٢ انظر: المطالب العالية للرازي، ١٢/٩.

٣ انظر: المطالب العالية للرازي، ٧٣/٣؛ ١١/٩-١٢.

٤ «هو أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن الأصبهاني مدرس القوصونية بباب القرافة المتوفى سنة ٧٤٩ بمصر ونص كلامه في شرح الطوالع: "أن الله يوجد القدرة والإرادة في العبد ويجعلهما بحيث لهما مدخل في الفعل بخلق الله تعالى إياهما على هذا الوجه ثم يقع الفعل بهما؛ فإن جميع المخلوقات يخلق الله بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة وأسباب [...] فتكون الأفعال الاختيارية المنسوبة إلى العبد مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله في العبد وجعلها بحيث لها مدخل (أي تأثير) في الفعل"، اهـ. والخلق بلا واسطة كخلق آدم عليه السلام والخلق بواسطة كخلق أبنائه». «ز». | انظر: مطالع الأنظار للإصفهاني، ص ١٩٣.

٥ انظر: مطالع الأنظار للإصفهاني، ص ١٩٣.

[١١. عامة المشائين]

القول الحادي عشر: لعامة المشائين،[١] وهو أن مجموع القدرة والإرادة والداعي علةٌ مُعِدَّةٌ يحصل بها الاستعداد التام لدخول ذلك الفعل في الوجود؛ إلا أنَّ هذه القوى الجسمانية ليس لها صلاحية الإيجاد والتأثير، فعند حصول الاستعداد التام يَفِيضُ الوجودُ على سبيل الإيجاب من واهبِ الصور -وهو العقل العاشر- على تلك الماهيات فتصير موجودةً، فهو موجبٌ، والموجب هو الذي يجب عنه[٢] الفعل نظرًا إلى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك أصلًا، ويصدُق عليه: أنه "إن شاء فعل"، أي إن شاء فِعْلَ الشيء فَعَلَه، ولا يَصدُقُ عليه: "إن شاء ترَكَ"، أي إن شاء[٣] ترْكَ الشيءِ تَرَكَه، كالشمس في الإشراق والنار في الإحراق، والفرقُ: أنَّ فِعلَ الموجب تابعٌ لمشيئته التابعة لعلمه ورضاه بخلافهما؛[٤] لعدم شعورهما بما يصدر عنهما.[٥]

[١٢. محققو المشائين وجملة الإشراقيين]

القول الثاني عشر: لمحققي المشائين وجملة الإشراقيين،[٦] وهو كالذي قبله إلا أن المُفيض هو الواجب تعالى وحدَه، والوسائط مُعِدَّاتٌ فقط؛ فإنه جلَّ اسمه لشدة نوريته[٧] وقوة / فيضه لا يُمكِّنها من التأثير في[٨] شيء أصلًا، كما حققه [٤٢و] المولى الدواني في شرح هياكل النور.[٩]

---

[١] «هم في الأصل أصحاب أرسطو الذين كانوا يتعلمون الفلسفة من أرسطو وهم يمشون في ركابه ثم عم إطلاقه على الفلاسفة الذين لا يسلكون طريق الرياضة في اكتشاف الحقائق، وهم غير أصحاب الرواق وإن التبسا عند ابن خلدون». «ز».

[٢] ن: منه.

[٣] ن - ترك أي إن شاء.

[٤] أي بخلاف الشمس والنار.

[٥] انظر: الشفاء (الإلهيات) لابن سينا، ١٠/١٧٢-١٧٣؛ شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي، ٣/٣٢٣.

[٦] «وهم المتصوفة الفلاسفة المرتاضون في سبيل اكتشاف الحقائق وهم أتباع أفلاطون الإلهي، وللشهاب المقتول كتب كثيرة على منازعهم». «ز».

[٧] ن: نوره.

[٨] ط - في.

[٩] انظر: شواكل الحور في شرح هياكل النور للدواني، ص ١٩٣.

[١٣. رأي البعض]

القول الثالث عشر: لبعضهم، وهو أنَّ المؤثر في فعل العبد مجموعُ القدرة والإرادة والداعي إن وافقتها المشيئة القديمة، وإلا فلا.

[١٤. الإمامية]

القول الرابع عشر: للإمامية، وهو أنَّ المؤثر في فعل العبد قدرتُه التابعة لمشيئته إن وافقتها مشيئتُه تعالى. والفرقُ بين مذهبهم ومذهب إمام الحرمين: أنَّ مشيئتَه تعالى عندهم وإرادتَه واختيارَه من صفات الأفعال حادثةٌ عند حدوث المراد، بخلاف مذهبه.

[١٥. محققو الصوفية]

القول الخامس عشر: لمحققي الصوفية، فإنهم قالوا:

> إذا دلت شواهد الشرع المعصوم على أنَّ الفعل الاختياري واحد بالذات ذو نسبتين مختلفتين كما تقرر: فقد دلت على أن القدرة واحدة بالذات متعددةٌ بالنسب والاعتبارات، أي متعددةٌ بالتعيُّنات الجزئية في المظاهر، وقدرةُ الحق سبحانه تُوَحِّدُ كثرتها؛ لأنها من صور تعيُّناتها في المظاهر بحسبها، فهي بالذات لله تعالى، والتي للأكوان إنما هي بالله تعالى ما شاء الله لا قوة إلا بالله، وكلُّ صفةٍ كانت لشيء بغيره فهي حقيقة لذلك الغير لا له، فلا / قوةَ حقيقةً إلا لله تعالى، كما قال[١] تعالى: ﴿أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [البقرة ١٦٥/٢]، أي أن القوة الظاهرة في مظاهر الأقوياء المتعددة بتعددهم لله جميعًا حقيقةً، ولهم بالله لا بأنفسهم. وهذا من أوضح الدلائل على توحيد[٢] الصفات مع تعدد التعينات، ولكن لمَن كان له قلبٌ أو ألقى السمع وهو شهيد.[٣] [٤٢ظ]

---

١ ن + الله.

٢ «أراد المصنف استعراض جميع الآراء في الموضوع وبيانها على منازع أصحابها، وإلا فعلى كلامهم في التوحيد مآخذ ليس هذا محل شرحها». «ز».

٣ اقتباس من قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق ٣٧/٥٠].

ومَن[١] فهم حقَّ الفهم أنَّ الحقَّ سبحانه له الإطلاقُ الحقيقي الذي لا[٢] يقابله تَقْييدٌ المقتضي[٣] لئلا يتقيد بقيد مع صحة ظهوره بكل قيدٍ شاء الظهور به وفيه:[٤] لم يتوقف في الإذعان لتوحيد الصفات المتضمن لتوحيد الأفعال مع إثبات الكسب وتأثير القدرة المضافَة إلى العبد بإذن الله تعالى.[٥]

[١٦. إمام الحرمين الجويني]

القول السادس عشر: لإمام الحرمين، وهو أنَّ المؤثرَ في فعل العبد قدرتُه التابعة لمشيئته إنْ وافقتها المشيئة القديمة، وإلا فلا، وهو آخر قولَيه رجع إليه في آخر عمره، وذكره في كتابه المسمى بالنظامية[٦] الذي هو آخر تصانيفه،[٧] وأنَّ هذا التأثير بالاختيار على التحقيق من مذهبه، كما ستعلمه من عبارة النظامية، وإنْ كان المشهور عنه في الكتب المتداولة كالمواقف وغيره هو الإيجاب،[٨] وهو التحقيق أيضًا من مذهب الأشعري على ما هو المصرَّحُ به في عامة كتبه

---

١ ن: ولمن.

٢ في المصدر - لا. | المطلق نوعان: لا بشرط، وبشرط لا، والأول لا يقابله تقييد، أما الثاني فيقابله التقييد ولا وجود له إلا في الذهن. والظاهر من السياق ومن رأي الصوفية هو الأول؛ لذا رجحنا ما ورد في اللمعة من إثبات "لا"؛ إذ غالب الظن أنَّ الإطلاق الحقيقي المراد هاهنا هو لا بشرط، فلا يقابله تقييد.

٣ صفة الإطلاق.

٤ ن: لمن.

٥ قصد السبيل لإبراهيم الكوراني، ١٢١ظ.

٦ انظر: العقيدة النظامية للجويني، (تحقيق الزبيدي)، ص ١٨٥-١٩٤.

٧ يذكر الزبيدي محقق كتاب العقيدة النظامية للجويني أن كون النظامية آخر كتب الجويني ليس دقيقًا، بل آخر ما ألفه هو كتاب مدارك العقول؛ لكنه توفي قبل أن يتمه. ثم يذكر أنه من المحتمل أن الجويني أَلَّف النظامية عام ٤٦٠هـ/١٠٦٧م، إذ جاء في معرض كلامه عن الإعجاز في القرآن: «فقَصُرت قُدَر الخلق المعارضة في أربعمائة وستين ونيف»،[(١)] ومنه عُلم أن هذا التاريخ هو تاريخ تأليفه لكتابه النظامية. ثم يذكر أن النظامية هو آخر مؤلَّف للجويني وصل إلينا. انظر: «المقدمة» لمحمد الزبيدي، ص ١٠٤، ١٠٩؛ (١) العقيدة النظامية للجويني، (تحقيق الزبيدي)، ص ٢٣٧. كما ذكر الكوثري بإحدى تعليقاته في تحقيقه للنظامية أن تأليف النظامية متأخرٌ عن باقي مؤلفاته. انظر: العقيدة النظامية للجويني، (تحقيق الكوثري)، ص ٤٦. لكن على أي حال فالكل متفقون على أن النظامية من أواخر ما ألفه الجويني، وجاء بعد البرهان والشامل والإرشاد ولمع الأدلة. لذا فالآراء التي فيه هي التي استقر عليها مذهب الجويني الكلامي.

٨ انظر: شرح المواقف للجرجاني، ١٠٥/٦.

خصوصًا الإبانة التي هي آخر تصانيفه،[١] والمعوَّلُ عليه في الاعتقاد من بينها كما سنذكره،[٢] وإن كان المشهور ما قدمناه من نفي تأثير لقدرة العبد[٣] رأسًا.

أما نصُّ النظامية فهو[٤] على ما نقله في قصد[٥] السبيل عن شفاء العليل[٦] لابن القيم، فهو قوله:

[٤٣ظ] قد تقرر عند كل حاظٍ بعقله، مُتَرَقٍّ /[٧] عن مراتب التقليد في قواعد التوحيد: أن الرب سبحانه وتعالى مُطالِبٌ لعباده بأعمالهم وداعيهم إليها ومُثيبُهم ومعاقبهم عليها، وتبيَّن بالنصوص التي لا تتعرض للتأويلات أنه أَقْدَرَهم على الوفاء بما طالبهم به، ومكَّنهم من التوصل إلى امتثال الأمر والانكفاف عن مواقع الزجر، ولو ذهبتُ أَتْلُو الآي المُتَضَمِّنَةَ لهذه المعاني لطالَ المَرام، ولا حاجة إلى ذلك مع قطع اللبيب المنصف به.

ومَن نظر إلى كليات الشرائع وما فيها من الاستحثاث والزواجر عن الفواحش الموبِقات، وما نِيط ببعضها من الحدود والعقوبات، ثم تَلَفَّتَ إلى الوعد والوعيد، وما يَجِبُ عَقْدُهُ من تصديق المرسلين في الإنْباء

---

١ كون الإبانة آخرَ مؤلَّفٍ للأشعري مسألةٌ غيرُ مسلَّمٍ فيها بين العلماء، فابن تيمية يؤكد في أكثرَ مِن موضع أنه آخر كتاب له، والكوثري يقول -كما سيأتي ضمن التعليقات في ثنايا القول السادس عشر-: «إن نسخة الإبانة المطبوعة في الهند قد عبثت بها أيدي العابثين، وأنها أول ما ألف الأشعريُّ بعد تركه الاعتزال، وأن القائلين بأن الإبانة هو آخر مؤلفاته هم الحشوية»، كذلك فنَّدَ بعض المعاصرين كونها من آخر كتبه. فالمسألة فيها نظر. انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر (تعليق الكوثري)، ص ٢٨؛ نظرة علمية في نسبة كتابة الإبانة لوهبي غاوجي، ص ٩-١٠؛ بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية، ١/١٣٦، ١/١٤٣؛ مجموع الفتاوى لابن تيمية، ٥/٩٣؛ «المقدمة» لصالح العصيمي، ص ٤٩-٥٥.

٢ ط: سيذكره. | سيأتي تفصيل ذلك في ثنايا القول السادس عشر.

٣ ر ط: تأثير القدرة العبد؛ ب: تأثير القدر العبد. | مر الحديث عن رأي الأشعري على المشهور منه في القول الثاني، وهو أن لا تأثير لقدرة العبد الحادثة أصلًا. لكن المؤلف سيُبَيِّنُ ضمنَ ثنايا القول السادس عشر -ناقلًا من قصد السبيل للمولى الكوراني- أن مذهب الأشعري على التحقيق وكذلك مذهب الجويني على التحقيق هو أن قدرة العبد الحادثة مؤثرة في فعله إن وافقتها مشيئة الله القديمة. وهو بهذا يفند رأيَ السيد الجرجاني عن الأشعري أن القدرة الحادثة غير مؤثرة في الفعل.

٤ ن - فهو.

٥ في هامش ب: «الناقل المولى الكوراني». | «هو لإبراهيم بن الحسن الكوراني المتوفى ١١٠١». «ز».

٦ «راجع الصفحة ١٢٢ منه». «ز».

٧ الورقة ٤٣و مشطوبة بالكامل.

عما يتوجه على المَردة العتاة، من الحساب والعقاب وسوء المنقلب والمآب،[١] وقول الله لهم: لِمَ تَعَدَّيْتُم وعَصَيْتُم وأبيتم وقد أرخيتُ لكم الطِّوَل،[٢] وفَسَحْتُ لكم المَهَلَ،[٣] وأرسلت الرسل، وأوضحتُ المَحَجَّة؛ لئلا يكون للناس على الله حجة، وأحاط بذلك كله، ثم استراب في أنَّ أفعال العباد واقعةٌ على حسب إيثارهم واختيارهم[٤] واقتدارهم: فهو مصابٌ[٥] في عقله، أو مستقر[٦] في تقليده، مُصمِّمٌ على جهله، ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طَلِبَاتِ الشرائع، والتكذيب بما جاء به المرسلون.

فإنْ زعم مَن لم يُوفَّق لمنهج الرشاد أنه لا أثر لقدرة العبد في مقدوره أصلًا، وإذا طُولب بمتعلَّقِ طَلَبِ الله لفعل العبد تحريمًا وفرضًا: ذهب في الجواب طولًا وعرضًا، وقال: لله أن يفعل ما يشاء، فلا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون، و﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء ٢١/٢٣].

قيل له: ليس لِما جئت به حاصلٌ؛ بل "كلمةُ حقٍّ أريد بها باطل". نعم، يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد، ولكن يتقدس عن الخُلْفِ ونقيضِ الصدق. وقد فهمنا بضرورات المعقول من الشرع المنقول أنه -عزَّتْ قدرته- طالبَ عِباده بما أخبر أنهم مُمَكَّنونَ من الوفاء به، فلم يكلفهم إلا مبلغ الطاقة والوُسع في موارد[٧] الشرع.

ومن زعم أنه لا أثر للقدرة / الحادثة في مقدورها، كما لا أثر للعلم في معلومه، فوجهُ مطالبة العبد بأفعاله عندَه كوجه مطالبته بأن يُثبت في نفسه ألوانًا وإدراكاتٍ، وهذا خروجٌ عن حدِّ الاعتدال إلى التزام[٨] الباطل والمُحال، وفيه إبطالُ الشرائع وردُّ ما جاء به النبيون عليهم الصلاة والسلام. [٤٤و]

---

[١] ر ب ط - عما يتوجه على المَردة العتاة من الحساب والعقاب وسوء المنقلب والمآب. | الزيادة من النظامية ون.

[٢] في هامش ر ب ط: «الطِّوَل كعِنَب، حبلٌ تُشَدُّ به قائمة الدابة وتمسك طرفه وترسلها ترعى».

[٣] في هامش ر ب ط: «المَهَل بفتحتين: فسحة الأجل».

[٤] ن - واختيارهم.

[٥] جواب الشرط لجملة: «ومن نظر إلى كليات الشرائع».

[٦] ب ن: ومستقرٌ.

[٧] ن: مواد.

[٨] «لقي كلام إمام الحرمين هذا بعضَ عنتٍ من بعض تلامذته؛ لكن أيَّده كثير من المحققين؛ بل ألف العلامة أحمد بن محمد المقدسي الدجاني -من مشايخ الكوراني- كتابًا في مناصرته، وسماه الانتصار لإمام الحرمين فيما شنع به عليه بعض النظار». «ز». | اسم كتاب الدجاني (ت. ١٠٧١هـ/١٦٦١م) حسب ما وجدته في نسخة المكتبة السليمانية، رشيد أفندي، رقم: ٤٢٨، هو بهذا الشكل: الانتصار لإمام الحرمين في رد ما شنع به عليه بعض النظار من المتأخرين.

فإذن لزِمَ[١] المصيرُ إلى القولِ بأن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها، واستحالَ إطلاقُ القول بأنَّ[٢] العبد خالقٌ لأعماله؛ فإنَّ فيه الخروجَ عما درَجَ عليه سلفُ الأمة، واقتحامَ وَرَطَاتِ الضلال.

ولا سبيل إلى المصير إلى وقوع فعلِ العبد بقدرته الحادثة والقدرةِ القديمة؛ فإنَّ الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين؛ إذ الواحد لا[٣] ينقسم، فإنْ وقع بقدرة الله استقلَّ بها ويسقطُ أثرُ القدرة الحادثة، ويستحيل أن يقع بعضُه بقدرة الله؛ فإن الفعل الواحد لا بعضَ له.

وهذه مَهْوَاةٌ لا يسْلم من غوائلها إلا مُرْشَدٌ موفَّقٌ؛ إذ المرء بين أن يدعي الاستبداد [بالخلق]،[٤] وبين أن يُخرج نفسه عن كونه مُطالَبًا بالشرائع -وفيه إبطال دعوة المرسلين- وبين أن يُثبت نفسَه شريكًا لله تعالى في إيجاد الفعل الواحد.[٥]

وهذه الأقسام بجملتها باطلةٌ، ولا يُنجِّي من هذا المُلتطَم ذكرُ اسمٍ محض ولقبٍ مجرد من غير تحصيلِ معنى. وذلك أن قائلًا لو قال: العبد يكتسب وأثر قدرته الاكتساب، والرب مخترِع خالقٌ لِما العبدُ مكتسبٌ له، قيل له:[٦] فما الكسبُ؟ / وما معناه؟ وأُديرَتْ الأقسام المتقدمة على هذا القائل،[٧] فلا يجد عنه مهربًا.[٨] [٤٤ظ]

ثم نقول قدرة العبد مخلوقةٌ لله تعالى باتفاق القائلين بالصانع، والفعلُ المقدورُ بالقدرة الحادثة واقعٌ بها قطعًا، ولكنه يضاف إلى الله سبحانه[٩] تقديرًا وخلْقًا؛ فإنه وقع بفعل الله وهو القدرة، وليست القدرة فعلًا للعبد، وإنما هي صفةٌ له،[١٠] وهي مِلكٌ لله[١١] وخلْقٌ له. فإذا كان موقع الفعل خلقًا لله تعالى، فالواقع به مضافٌ خلقًا إلى الله تعالى وتقديرًا،

---

١ ن: يلزم.
٢ ن: أنّ.
٣ ط – لا.
٤ الزيادة من النظامية.
٥ ب ن – الواحد.
٦ ن – له.
٧ ن: الفاعل.
٨ قصد السبيل لإبراهيم الكوراني، ١١٤ظ-١١٥ظ؛ شفاء العليل لابن قيم الجوزية، ٢٥٤-٢٥٥؛ العقيدة النظامية للجويني، (تحقيق الزبيدي)، ص ١٨٥-١٩٠.
٩ ب ن + وتعالى.
١٠ في النظامية: صفته.
١١ جميع النسخ وقصد السبيل: له. والتصويب من النظامية وشفاء العليل ون.

وقد ملَّكَ اللهُ تعالى العبدَ اختيارًا يصرِف به القدرة، فإذا أوقع بالقدرة شيئًا آلَ الواقعُ إلى حكم الله من حيث إنه وقع بفعل الله.

ولو اهتدَتْ إلى هذا الفرقةُ الضالة لم يكن بيننا وبينهم خلافٌ، ولكنهم[١] ادَّعَوْا استبدادًا بالاختراع وانفرادًا بالخلق والابتداع، فضلُّوا وأضلُّوا.

ونبيِّنُ تمييزنا[٢] عنهم بتفريع المذهبين؛ فإنا لمَّا أضفنا فعلَ العبد إلى تقدير الله تعالى قلنا: أحدث الله القدرةَ في العبد على أقدارٍ أحاط بها علمُه، وهَيَّأَ[٣] أسبابَ الفعل، وسَلَبَ العبدَ العلمَ بالتفاصيل وأراد من العبد أن يفعل، وأحدثَ فيه دواعي مستحثة وخِيَرَةً وإرادة، وعَلِمَ أنَّ الأفعال ستقع على قدرٍ معلوم، فوقعت بالقدرة التي اخترعها للعبد على ما عَلِم وأراد.

فاختيارهم واتصافهم بالاقتدار والقدرة خلْقُ الله ابتداءً، ومقدورُها مضاف إليه مشيئةً وعلمًا وقضاءً وخلْقًا وفعلًا، من حيث إنه نتيجةُ ما انفرد بخلْقه وهو القدرة، ولو لم يُرِدْ وقوع / مقدورها لَما أقدره[٤] عليه، [٤٥و]
ولَما هَيَّأ أسباب وقوعه. ومَن هُدي لهذا استمرَّ له الحقُّ المبين وتسنَّم ذروة اليقين.[٥] فالعبدُ فاعلٌ مختار مطالَبٌ مأمور منهي، وفعلُه تقديرٌ لله،[٦] مرادٌ له، خلْقٌ مَقضيٌّ.

ونحن نضرب في ذلك مثلًا شرعيًا يَستَرْوِحُ إليه الناظر في ذلك فنقول:

العبد لا يملك أن يتصرف في مال سيده، ولو استبدَّ بالتصرف فيه لم ينفُذ تصرفه، فإذا أذن له في بيع ماله فباعه نَفَذَ، والبيعُ في التحقيق معزوٌّ إلى السيد من حيث إنَّ سببَه إذنُه، ولولا إذنُه لم ينفُذْ التصرفُ،

---

١ ب ن: ولكن.

٢ ن: وتَبيّن تميزنا.

٣ ط + الله.

٤ «وهذا النص يأبى كل الإباء تخريج البرهان الكوراني المتصوف في قصد السبيل لكلام إمام الحرمين كما ستراه». «ز». | يرى الكوثري أن الكوراني في قصد السبيل يوجه كلام الأشعري في الوجود وأفعال العباد على منزع نظرية وحدة الوجود، والكوثري يرفض هذا الادعاء مستشهدًا بهذا الكلام من الجويني الذي ينص على أنَّ للعبد قدرة مؤثرة في صدور أفعاله الاختيارية. وكلام الكوراني المقصود سيأتي في الصفحة ٢١٥.

٥ "وتسنم ذروة اليقين" ليست في المصدر.

٦ ب ن + تعالى.

ولكنَّ العبد يؤمر بالتصرف ويُنهى، ويُوبَّخ على المخالفة ويُعاقَب، فهذا والله هو الحق الذي لا غطاء دونه، ولا مراء فيه لمن وعاه حقَّ وَعْيِهِ.[١]

وأما الفرقة الضالة[٢] فإنهم اعتقدوا انفرادَ العبد[٣] بالخلق، ثم صاروا إلى أنه إذا عصى فقد انفرد بخَلْقِهِ[٤] فعله والرب كارهٌ له، فكان العبد على هذا الرأي الفاسد مُزاحمًا لربه في التدبير، مُوقعًا ما أراد إيقاعه، شاء الرب أو كره.[٥] انتهى كلام النظامية.[٦]

ثم قال في قصد السبيل:

والحاصل أن مرادَ إمامِ الحرمين أن العبد ليس مستقلًّا في إيقاع أفعاله بمجرد مشيئته وإن لم توافق مشيئة الحق؛ بل إنما تؤثر قدرته إذا شاء الله ذلك ومكَّنه منه، وهو المعبَّرُ عنه بالإذن، ومنه يظهر معنى قولهم: العبد[٧] مجبور

---

١ «وهنا يقول المفسر الآلوسي في الأجوبة العراقية له: "وقد ارتضاه غير واحد من المحققين ولله در من قال"(١) ثم ذكر البيتين الآتي ذكرهما.(٢) وهناك من تحبيذ قول إمام الحرمين ما يحسن الاطلاع عليه». «ز». | (١) انظر: الأجوبة العراقية للآلوسي، ص ٨٤؛ (٢) يقصد بالبيتين الآتي ذكرهما ما ورد في مسلك السداد:

تنكَّبْ عن طريق الجبر واحذرْ
وقوعَك في مهاوي الاعتزال
وسر وسطًا طريقًا مستقيمًا
كما سار الإمامُ أبو المعالي

٢ يقصد القدرية بشكل عام، والمعتزلة على وجه الخصوص.

٣ «هذا ما لم نره في كلام فرقة من الفرق الإسلامية إلا بطريق الإلزام». «ز».

٤ ن والنظامية: بخلقِ.

٥ انظر: قصد السبيل لإبراهيم الكوراني، ١١٥ظ-١١٦و؛ شفاء العليل لابن قيم الجوزية، ٢٥٥-٢٥٦؛ العقيدة النظامية للجويني، (تحقيق الزبيدي)، ص ١٩٠-١٩٥.

٦ واضح أن المؤلف نقل عبارة النظامية هنا من قصد السبيل كما ذكر ابتداءً، وذلك للتطابق التام بين هذا النقل وبين قصد السبيل.

٧ «بين القائلين بوحدة الوجود من يحاول أن يخرج كلام الأشعري في الوجود وأفعال العباد على منزع الوحدة، ومن هذا القبيل كلام الكوراني هنا،(١) والقول بأن العبد مجبور ينافي كلام الله سبحانه؛ حيث قال: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة ٢/٢٨٦] ولا يقبل تحذلق المتحذلقين أمام هذا النص الكريم، فيا للهوى كيف يخرج النصوص عن مدلولاتها الواضحة! نعم، العبد مجبور في اختياره بمعنى أنه مجبول على الاختيار فليس في استطاعته أن لا يكون مختارًا كالجدار.(٢) فللّٰه الحمد والمنة». «ز». | (١) كلام الكوراني في صرف رأي الأشعري إلى منزع وحدة الوجود هو قوله: «لم يكن لمجرد اختياره الوهمي مدخلٌ في تأثير قدرته»، فكلام الكوراني هنا معناه أنه لا اختيار ولا تأثير لقدرة العبد، بل هو اختيار وهمي يظن أنَّ له الفعل والترك لما غاب عنه علم الأقدار. فالوجود الحقيقي هو لله تعالى فقط، والفاعل والمريد هو الله سبحانه، والعبد يتوهم ويشعر ›

فيما يَصدرُ عنه من الأفعال في عين اختياره له؛ فإنه لمّا لم يُقدِم عليه إلا عن اختيارٍ منه، بعد توهُّمِ أنَّ له الفعلَ / والترك؛ لعدم علمِه بالأقدار [٤٥ظ] التي أحاط بها علمُ الله، المقتضيةِ أن لا يختار إلا هذا الأمر المعيَّن في علم الله على[1] الوجه المخصوص: كان مختارًا في عِلمه وظنه ووهمه، ولكنه لمّا لم يقع منه إلا ما شاء الله أن يقع وأذِن له فيه، وإن تعلقت مشيئته قبل وقوعه بضده: لم يكن لمجردِ اختياره الوهمي مدخلٌ في تأثير قدرته، وكلما كان كذلك كان مجبورًا في عين اختياره حقيقةً من حيث لا يشعر أنه مجبور؛ لِما غاب عنه عِلم الأقدار التي أحاط بها علمُ الله، وهو توسطٌ حسن لوضوح معنى الكسب فيه وتميزِهِ عن الجبر والاستقلال تميزًا بينًا.[2] انتهى كلام قصد السبيل.

ونقل في مسلك السداد[3] أنَّ إمامَ الحرمين قال في النظامية بعد كلامه المتقدم بورقةٍ أو أكثر: «قد أطلتُ، ولكن لو وجدتُ في اقتباس هذا العلم من يسرد لي هذا الفصل لكانَ -وحقِّ القائمِ على كل نفس بما كسبتْ- أحبَّ إليَّ من ملك الدنيا بحذافيرها طولَ أمدها».[4] ثم نقَلَ عن بعضهم بيْتَينِ مُتضمِّنَينِ للتحذير عن طرفَي الإفراط والتفريط، محرِّضَينِ على التوسط الذي سلكه إمام الحرمين، وهما قوله:

«تنكَّبْ عن طريق الجبر واحذرْ	وقوعَك في مهاوي الاعتزال
وسر وسطًا طريقًا مستقيمًا	كما سار الإمامُ أبو المعالي»[5]

= أنَّ له قدرة وتأثيرًا، وبهذا قال الكوثري إنَّ الكوراني يحاول أن يخرج كلام الأشعري على منزع وحدة الوجود؛ (٢) هذا هو تأويل وتخريج معنى كسب الأشعري ونجد مثله عند السيالكوتي، ومفاده أنَّ أفعال العباد صادرةٌ باختياره، أما إرادة العبد نفسها فهي مخلوقة لله تعالى والعبد مجبورٌ في نفس هذه الصفة، وهو لا يستلزم الجبر في الأفعال الصادرة باختياره وإرادته، إذ هي مثل أفعال الباري الصادرة بتوسط الإرادة المستندة إلى ذاته تعالى بطريق الإيجاب وإلا لزم حدوثها مع أنه تعالى مختارٌ فيها. انظر: حاشية السيالكوتي على الخيالي على شرح العقائد النسفية، ص ٢٩٥؛ الاستبصار للكوثري، ص ١٦.

١ ب ن + هذا.

٢ قصد السبيل لإبراهيم الكوراني، ١١٧و.

٣ «وهو للكوراني أيضًا». «ز».

٤ مسلك السداد لإبراهيم الكوراني، ٢٣ظ؛ العقيدة النظامية للجويني، (تحقيق الزبيدي)، ص ٢٠٣.

٥ مسلك السداد لإبراهيم الكوراني، ٢٤و.

[٤٦ظ] / [١] وأما نص الإبانة[٢] فهو ما ذكره في[٣] قصد السبيل أيضًا، حيث قال:

ثم رأيت بعد مدة من تاريخ إتمام الشرح من نصوص[٤] الشيخ الأشعري رحمه الله تعالى في كتابه الإبانة الذي هو آخر تصانيفه، كما ذكره الحافظ ابن تيمية الحنبلي، وهو المعوَّلُ عليه في المعتقد[٥] من بين كتبه، كما دل عليه كلام الحافظ ابن عساكر رحمهما الله تعالى، ما يدل على أن الأشعري إنَّما نفى الاستقلال لا أصل التأثير بإذن الله وتمكينه، فينبغي إلحاقُه بهذا المحل؛ ليُستفاد[٦] من لفظه بالنقل الصحيح ما هو المعتمد في معتقَده الموافق للكتاب والسنة.

[...] وإن إمام الحرمين فيما ذكره في النظامية موافق للأشعري في التحقيق المعتمَدِ عنه[٧] في الإبانة، وإنما خالفَ المشهورَ عنه حسْب فهمِ الناقلين الذين لم يتيسر لهم الجمعُ بين أقواله، فنقول وبالله التوفيق:

قال الحافظ ثقة الدين أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر رحمه الله تعالى في كتابه[٨] تبيين كذب المفتري فيما ينسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري بعد ما نقل عن الفِرَقِ مسائلَ في طرفي الإفراط والتفريط، وبيَّن أن الشيخ الأشعري سلك طريقةً بينهما، ما نصُّه:

[٤٧و] «فإذا كان أبو الحسن / كما ذُكر عنه من حسن الاعتقاد، ومُستَصْوَب المذهب عند أهل المعرفة بالعلم والانتقاد [...] فلا بد أن نحكيَ عنه معتقدَه على وجهه بالأمانة، ونجتنب أن نزيد فيه أو ننقص منه تركًا للخيانة؛ لتُعلَمَ حقيقةُ حاله في صحة عقيدته في أصول الديانة،

---

[١] الورقة ٤٦و مشطوبة بالكامل.

[٢] «ولا شك أن كلام الأشعري في أفعال العباد في الإبانة صواب، إلا أن الإبانة المطبوعة مما تلاعبت به الأيدي الأثيمة فتجب إعادة طبعها من أصل وثيق، وقد تواردت كلمة الحشوية على أنها آخر مؤلفات الأشعري استغلالًا لكلمة ابن عساكر في ذلك لصالح الحشوية، والحق أنها أول ما ألفه بعد رجوعه من الاعتزال حينما حل ببغداد سنة ٣٠٠ يفاوض رئيس الحشوية البربهاري ليستدرجه إلى الحق، كما أوضحت ذلك فيما علقت على تبيين كذب المفتري». «ز». | انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر، (تعليق الكوثري)، ص ٢٨.

[٣] ب ن - في.

[٤] ط: فصوص.

[٥] ن: والمعتقد.

[٦] ن: حتى يُستفاد.

[٧] ن: عنده.

[٨] ن: كتاب.

فاسمع ما ذكره في أول كتابه الذي سماه بالإبانة؛ فإنه قال: "الحمد لله"»[١] وساق كلامه إلى أن قال:[٢] "وزعموا" أي المعتزلةُ والمكذبون بالقدر «أنهم يملكون الضر والنفع لأنفسهم ردًّا لقول الله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِي ضَرّٗا وَلَا نَفۡعًا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۗ﴾ [يونس ٤٩/١٠]، وانحرافًا عن القرآن وعما أجمع المسلون عليه، "وزعموا أنهم ينفردون بالقُدرة على أعمالهم دون ربهم، وأثبتوا لأنفسهم غنًى عن الله عز وجل، ووَصَفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا اللهَ بالقدرة عليه"».[٣]

هذا لفظه بنقل ابن عساكر، وهو كالصريح في أنه لم ينكر على المعتزلة إلا زعمَهم أنهم يملكون الضر والنَّفع لأنفسهم من غير استثناء، وأنهم ينفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم، فيُوقِعون ما لم يشأ الله، ويشاء الله منها ما لا يقع، الذي هو معنى الاستقلال المستلزِم للغنى عن الله، والاستقلالُ هو الذي يلزم بطلانه من الدليل الذي استدل / به الأشاعرة [٤٧ظ] على أن القدرة الحادثة غير مؤثِّرة أصلًا، المذكور في المواقف وغيرِه.

وهو كما في المواقف: لو كان فعل العبد بقدرته وتأثيرُها فيه وأنه واقعٌ بقدرة الله تعالى؛ لِما سنبرهن على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات، فلو أراد الله شيئًا وأراد العبد ضده لزمَ إما وقوعهما معًا، أو عدمهما معًا، أو كونُ أحدهما غير قادر على ما فُرِضَ قدرتُه عليه وتأثيرُه فيه.[٤] انتهى.

أي واللوازم كلها محالاتٌ؛ فإن التمانعَ اللازمَ منه المستلزِمَ للمحالات المذكورة إنما يلزم على تقدير الاستقلال، وأما إذا كانت القدرةُ الحادثة مؤثرةً بإذن الله وتمكينه لا على الاستقلال فلا تمانع لازمًا أصلًا، كما يظهر بالتأمل في الدليل المذكور؛ وذلك لأن العبد لعدم استقلاله إذا شاء ما لم يشأ الله وقوعَه لم يقع، ولا يلزم شيءٌ من المحالات المذكورة،

---

[١] الإبانة للأشعري، ص ١٥٥؛ تبيين كذب المفتري لابن عساكر، ص ١٥٢.

[٢] أي ساق ابنُ عساكر كلامَ الأشعري في الإبانة. فالقول هو للأشعري.

[٣] الإبانة للأشعري، ص ١٩٣؛ تبيين كذب المفتري لابن عساكر، ص ١٥٧.

[٤] انظر: المواقف للإيجي، ص ١٥٠؛ شرح المواقف للجرجاني، ٨١/٦-٨٢. | هذا النقل لبيان أن القدرة الحادثة عند الأشعري غير مؤثرة أصلًا، والمؤلف يفنِّد هذا الرأيَ على ما سيأتي.

أما الأولان[١] فظاهرٌ، وأما الثالث[٢] فلأنا لم نفرض العبد مستقلًا وقادرًا على ما لم يشأ الله حتى يلزَم خلافُ المفروض؛ بل قلنا: إن العبد يحصل بقدرته المؤثرةِ بإذن الله ما تعلقت به مشيئتُه الموافقةُ التابعة لمشيئة الله، لا مطلقًا، وحينئذ فلا لزومَ لشيء من المحالات المذكورة أصلًا.

[٤٨و] فاللازم من الدليل الذي ذكروه كاللازم / من كلام الأشعري في الإبانة السابقِ: إنما هو بطلان قول المعتزلة القائلين بالاستقلال. وأما بطلانُ مطلقِ التأثير ولو بالإذن فكَلًّا، كما يشهد به النظر فيه مِن كلِّ لبيبٍ منصفٍ بإذن الله تعالى.

ومن المعلوم أنه لا يلزم من إبطال الشيخ الأشعري الانفراد بالقدرة على الأعمال دون الله أن يكون قائلًا ببطلان تأثير القدرة بإذن الله لا على الانفراد، وهو ظاهرٌ؛[٣] بل ذِكرُه لآيةٍ[٤] يونس[٥] في معرِض الردِّ عليهم يدل على أنه قائلٌ بتأثير القدرة بإذن الله وتمكينه ومشيئته؛ وذلك لأن الاستثناء من النفي إثباتٌ بدلالة الاستقراء على التحقيق، فيدل على أن العبد يملك الضر والنفع لنفسه إذا شاء الله ذلك، بناءً على ما هو الأصل في الاستثناء من الاتصال، وظاهرٌ أنَّ فعلَ المأمورات وتركَ المَنهيات من النفع للنفس، وأنَّ فعلَ المنهيات وتركَ المأمورات من الضُّر لها، فإذا دلت الآية على أن العبد يملك ذلك[٦] إذا شاء الله دلَّت على أن لقدرته تأثيرًا فيما يصدر عنه من الفعل والترك بإذن الله، تحقيقًا لمعنى المالكية بالإذن، وهو المطلوب.

وقد قال الأشعري في الإبانة بعد ذلك توكيدًا ما نصه: «وإنا لا نملك لأنفسنا نفعًا ولا ضرًا إلا ما شاء الله، وإنا نُلجئ أمورنا إلى الله ونُثبت [٤٨ظ] / الحاجة والفقر إليه في كل وقتٍ».[٧] انتهى.

---

١ الأول: وقوع إرادتي الله والعبد، والثاني: عدم وقوع إرادتيهما. والمقصود المحالات اللازمة من التمانع المذكورة في الاقتباس من المواقف.

٢ أي كونُ أحدهما غير قادر على ما فُرِض قدرتُه عليه وتأثيرُه فيه.

٣ ب – وهو ظاهر.

٤ ن: آية.

٥ وهي قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِي ضَرّٗا وَلَا نَفۡعًا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۗ﴾ [يونس ١٠/٤٩].

٦ ن – ذلك.

٧ الإبانة للأشعري، ص ٢٢٦.

واللازم منه كما لا يخفى إنما هو بطلان الاستقلال الذي يزعُمه أهل الاعتزال؛ فإنَّ الفقير إلى الله تعالى في كلِّ وقتٍ لا يملك شيئًا من دون الله، وإلا لكان مستغنيًا عنه في وقتٍ ما، واللازم باطلٌ فلا يكون مستقلًا.[١]

ويدل على ذلك ما نقله في المواقف عن الإمام الرازي في جمعه بين قولي المعتزلة والأشعري،[٢] حيث قال: إن للقدرة معنيين أحدُهما مجرد القوة الذي هو مبدأ الأفعال المختلفة، والثاني: القوة المستجمِعة لشرائط التأثير، وإن الأُولى قبل الفعل وتتعلق بالضدين، والثانيةُ معَ الفعل ولا تتعلق بالضدين، ولعل الشيخ الأشعري أراد بالقدرة القوةَ المستجمعةَ لشرائط التأثير؛ فلذلك حكَمَ بأنها مع الفعل وأنها لا تتعلق بالضدين، والمعتزلةُ أرادوا بالقدرة مجردَ القوة العضلية؛ فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالأمور المتضادة، فهذا وجه الجمع بين المذهبين.[٣] انتهى.

فإن في قوله: «ولعل الشيخ الأشعري أراد بالقدرة القوةَ المستجمعةَ لشرائط التأثير» دلالةً على أن التأثير عنده أمر مسلَّمُ الثبوت، وإنما الترجي[٤] في حمْل قوله: «القدرةُ مع الفعل لا قبلَه»، وقولِه: «إنها لا تتعلق بالضدين» على / هذا المعنى الثاني للقدرة، لا في أصل تأثير القدرة فيما تتعلق به مشيئة العبد الموافقةِ لمشيئة الله. [٤٩و]

وعلى هذا فاعتراض السيد قُدس سره عليه -بأن «القدرة الحادثة ليست مؤثرةً عند الشيخ، فكيف يصح أن يقال: إنه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير؟»[٥] انتهى-: مدفوعٌ بأنَّ المُثبت[٦] مقدَّمٌ على النافي.[٧]

---

[١] قصد السبيل لإبراهيم الكوراني، ١١٩و-١٢٠ظ.

[٢] قصد السبيل: عن الإمام الرازي دلالة على أن الأشعري قائل بتأثير القدرة الحادثة.

[٣] انظر: المواقف للإيجي، ص ١٥٤؛ شرح المواقف للجرجاني، ٦/١٠٤-١٠٥. والأصل من: معالم أصول الدين للرازي، ص ٨٨-٨٩. انظر أيضًا: شرح معالم أصول الدين للخونجي، ص ٤١٢.

[٤] ن: التردد.

[٥] شرح المواقف للجرجاني، ٦/١٠٥.

[٦] ط: المشيئة.

[٧] قصد السبيل لإبراهيم الكوراني، ١١٨ظ.

والذي أوقعَ الجمهورَ فيما وقعوا فيه من نسبة عدم تأثير القدرة إلى الأشعري هو قولُه: «الواقع بالقدرة الحادثة هو كونُ الفعل كسبًا دون كونه موجودًا أو محدَثًا، فكونُه كسبًا وصفٌ للموجود بمثابة كونِه معلومًا».[1] انتهى.

ففهموا من ذلك أن لا تأثير لقدرة العبد عند الأشعري في مقدوره،[2] كما لا تأثير للعلم في معلومه. فقالوا في قدرة العبد: إنَّها عنده[3] مصاحبةٌ غيرُ مؤثرة، قصدًا إلى التوسط، وتفسيرُ كلام الأشعري بهذا ميلٌ عن التوسط الذي هو الحق، [وإن كان المقصود بيان التوسط]؛[4] فإنه لا يتبين به التوسط بيانًا شافيًا. وإنما التوسط المحصِّلُ للكسب النافي لطرفي الإفراط والتفريط من الاستقلال والجبر هو القولُ: بأن لقدرة العبد تأثيرًا / ولكن بإذن الله تعالى لا على الاستقلال. [٤٩ظ]

فاللائق أن يفسَّر كلام الأشعري رحمه الله[5] بما يتنزل على هذا التوسط، وكلامُه قابلٌ للتأويل؛ لأنه ليس نصًّا في عدم التأثير؛ فإنَّ أوَّلَه[6] يدل على أن الكسب واقعٌ بالقدرة الحادثة، والوقوعُ فرع التأثير، وآخرَه يعطي أن لا تأثير لها، حيث شبَّهَهُ[7] بتعلق العلم بالمعلوم، وليس تأويل أول الكلام بقرينة آخره أولى من تأويل آخره بقرينة أوله؛ بل هذا أولى بقرينةِ أنَّ الشيخ الأشعري نصَّ في عامة كتبه على ما يدل على التأثير، على ما نقله عنه صاحب شفاء العليل، حيث قال: «قال الأشعري في عامة كتبه: معنى الكسب أن يكون الفعل بقدرة محدَثةٍ؛ فمَن وقع منه الفعلُ بقدرةٍ قديمة فهو فاعلٌ خالق، ومَن وقع منه بقدرةٍ محدثَة فهو مكتسبٌ».[8] انتهى.

فإن هذا الكلام من الشيخ الأشعري صريحٌ في وقوع الفعل بقدرة محدَثةٍ، والوقوع فرعُ التأثير. غاية الأمر أنه لم يطلِقْ على العبد أنه خالقٌ أدبًا، فهو كما قال إمام الحرمين: «واستحالَ إطلاقُ القولِ بأن العبد

---

[1] شفاء العليل لابن قيم الجوزية، ص ٢٥٣.
وأصله في اللمع للأشعري. انظر: ص ٧٦-٧٧.
[2] ابن القيم في شفاء العليل يصرح بهذا. انظر: شفاء العليل لابن قيم الجوزية، ص ٢٥٣.
[3] في قصد السبيل: أي عند الأشعري.
[4] الزيادة من قصد السبيل.
[5] ن + تعالى.
[6] في قصد السبيل + وآخره.
[7] ن: يشبهه.
[8] شفاء العليل لابن قيم الجوزية، ص ٢٦٧.

خالقٌ لأعماله؛ فإن فيه الخروجَ عما درج عليه السلف»[1] / -كما مر [٥٠و]
نقله- مع تصريحه بإثبات التأثير؛[2] فثبت بهذا النصِّ المذكور في عامة
كتب الأشعري أنه قائل بالتأثير، والمشهورُ عنه أنه لا تأثيرَ إلا لقدرة الله
تعالى، ولا منافاةَ؛ لإمكان الجمع بينهما.[3] كما بينا.(٤)

وإنما أطلنا الكلام في بيان مذهب إمام الحرمين لغرابته، والله ولي التوفيق.

---

١ العقيدة النظامية للجويني، (تحقيق الزبيدي)، ص ١٨٨.

٢ مرَّ في بداية القول السادس عشر (ص ٢١٠) رأيُ إمام الحرمين، عند قوله: «أما نص النظامية...». وفيه يصرح الجويني بأن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها.

٣ قصد السبيل لإبراهيم الكوراني، ١١٧ظ-١١٨و.

٤ في هامش ر ب ط: «مذهب الدواني أن إرادته تعالى وقدرته يتعلقان بتأثير قدرة العبد في الفعل تبعًا لإرادته، وإرادتُه وقدرتُه يتعلقان بالفعل، فأثر القدرة القديمة تأثير قدرة العبد في العمل، وأثر القدرة الحادثة الفعل». «منه». | ذكر الكوثري هذا التعليق بنصه في ن، ثم قال: «من هامش الأصل».

وأما المقالة الثالثة: ففيها فصلان

[الفصل الأول في حقيقة التكليف]

[الفصل الثاني في بيان بعض الشبه الواردة على التكليف]

الفصل الأول
في حقيقة التكليف

وهي: "إلزامُ ما فيه كلفةٌ أو طلبه"، على اختلاف الرأيين في كون المندوب مكلَّفًا به أو لا.

و"ما" واقعةٌ على الفعل الشامل للكفِّ، بدنيًا عمليًا[1] كان كالصلاة والذكر، أو نفسيًا خُلُقيًا كالصبر والرضى، أو عقليًا اعتقاديًا كالإيمان والنية.

واشتمالُه على الكُلفة -وهي المشقة والعسر- يستلزمُ كونَه مقدورًا له؛ فإنَّ المعجوزَ عنه ليس فيه مشقةٌ ولا سهولةٌ؛ لأنَّ اتصافَ الفعل بهما فرعُ إمكان الإتيان به، والمعجوزُ عنه لا يمكن الإتيانُ به.

ويخرج به:[2] الفعل السهل كتحريك إصبعٍ مثلًا؛ / فإنَّ طلبه أو الإلزامَ به لا يسمى تكليفًا. [٥٠ظ]

والمراد بالمقدورِ له: المقدورُ له[3] عادةً، فيشمل ما تعلَّقَ علمُه تعالى أو إخبارُه أو إرادتُه أو قضاؤه أو قَدَرُه، بوقوعه أو بعدم وقوعه؛[4] فإنه مقدورٌ له عادةً لإمكانه الذاتي والعادي.

وأما وجوبُ وقوعه وامتناعُ وقوعه بسبب التعلق المذكور فسيأتي الكلام عليه في الفصل الثاني إن شاء الله تعالى.

وخرج به: الممتنعُ لذاته كجمع الضدين، وكذا الممكن لذاته الممتنعُ عادةً كالصعود إلى السماء؛ بناءً على امتناع التكليف بما لا يطاق،[5] كما هو مذهب الحنفية الماتريدية، واختاره الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني كما في

---

١ ط ن: وعمليًا.

٢ ط - به.

٣ ط ن - له.

٤ ن + وإن وجب.

٥ «كما هو منطوق قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَا﴾ [البقرة ٢/٢٨٦]». «ز».

شرح التبصرة،[١] وأبو حامد الإسفراييني[٢] كما في شرح السبكي لعقيدة أبي منصور،[٣] وجوَّزه الأشعري وجمهورُ أتباعه[٤] كما هو مفصَّلٌ في محلِّه، ويأتي في الفصل الثاني أيضًا.

[١. تعريف القدرة]

[٥١و] والقدرةُ: صفةٌ تؤثر / على وفق الإرادة، وهذا صادقٌ على قدرته تعالى إجماعًا، وعلى قدرة العبد أيضًا عند المعتزلة، والأستاذِ أبي إسحاق الإسفراييني، والإصفهاني[٥] وإمامِ الحرمين، وجمهورِ الماتريدية، والقاضي أبي بكر الباقلاني، والإماميةِ، والأشعريِّ بناءً على التحقيق من مذهبه كما عرفت،[٦] وغيرُ صادق

---

١ لعله يقصد تبصرة الأدلة للنسفي، إذ وجدنا كلام الإسفراييني فيه، ولا شرح للتبصرة على ما نعلم. انظر: تبصرة الأدلة للنسفي، ٥٨٦/٢.

٢ أبو حامد أحمد بن أبي طاهر محمد بن أحمد الإسفراييني (ت. ٤٠٦هـ/١٠١٥م)، الأستاذ، العلامة، شيخ الشافعية في زمانه، توفي ببغداد. انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ٢٠/٦؛ طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح، ٣٧٤/١-٣٧٦؛ وفيات الأعيان لابن خلكان، ٧٢/١-٧٤؛ سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٩٣/١٧-١٩٥؛ طبقات الشافعيين لابن كثير، ٣٤٥/١-٣٤٦.

٣ السيف المشهور لتاج الدين السبكي، ص ٣٢.

٤ أي جوزوا التكليف بما لايطاق.

٥ «لأنه يريد بمدخلية قدرة العبد -في نص كلامه الذي نقلناه فيما تقدم- التأثيرَ كما يظهر من سياق كلامه فليراجع نشر الطوالع». «ز». | يقصد التعليق الذي ذكره على رأي الإصفهاني (الرأي العاشر، ص ٢٠٦) في بيان المؤثر في الفعل الصادر من العبد. ونص كلامه في شرح الطوالع: «أن الله يوجد القدرة والإرادة في العبد ويجعلهما بحيث لهما مدخل في الفعل بخلق الله تعالى إياهما على هذا الوجه ثم يقع الفعل بهما؛ فإن جميع المخلوقات يخلق الله بعضَها بلا واسطة وبعضَها بواسطة وأسباب [...] فتكون الأفعال الاختيارية المنسوبة إلى العبد مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله في العبد وجعلها بحيث لها مدخل (أي تأثير) في الفعل». انظر: مطالع الأنظار للإصفهاني، ص ١٩٣.

٦ «أي عند ذكر مذهب إمام الحرمين، بيد أن صاحب قصد السبيل حاول إخراجه من سبيله العدل إلى الجبر، وليس قول بعض المتكلمين في صدد بيان مذهب الأشعري في أفعال العباد: "أن الإنسان مضطر في صورة مختار"[(١)] نصَّ كلام الأشعري، وإنما هو تخريجٌ من قائله المتشبع بآراء الفلاسفة في ذلك؛ بل هذا نص كلام ابن سينا في التعليقات،[(٢)] ونزعةُ وحدة الوجود قد تحمِلُ أمثال الكوراني على اعتبار المختار مضطرًا،[(٣)] ولله في خلقه شؤون». «ز». | [(١)] نجد هذا القول عند التفتازاني، انظر: شرح المقاصد للتفتازاني، ٢٣١/٤، ٢٦٣/٤-٢٦٤؛ [(٢)] التعليقات لابن سينا، ص ٥١، ٥٣؛ [(٣)] يرى الكوثري أن القول بوحدة الوجود يلزم منه القول بالجبر، ولمّا كان الكوراني من القائلين بوحدة الوجود فهو يحاول تخريج كلام الأشعري على منزع وحدة الوجود، أي توجيه قول الأشعري في أفعال العباد إلى الجبر. انظر: الاستبصار للكوثري، ص ٥-٦، ١٣.

عليها في المشهور من مذهب الأشعري ومَن وافَقه؛ لأنها غير مؤثرة[١] عندهم أصلًا كما سبق، مع أن هذا التعريف للأشاعرة أيضًا.[٢]

[١.١. تصحيح نسبة القدرة للعبد عند الأشاعرة]

وأجاب في المقاصد بأن المراد بالتأثير: التأثيرُ بالقوة، ويدل عليه وجود القدرة[٣] القديمة أزلًا مع عدم تأثيرِها في شيءٍ بالفعل إذ ذاك، وإلا لزم قِدمُ شيء مما سواه. وكذا تقدُّمُ[٤] الحادثة على الفعل عند المعتزلة، ولذلك عرفها[٥] الآمدي بأنها: «صفة من شأنها التأثيرُ والإيجادُ»،[٦] وهذا في القديمة ظاهر، وكذا في الحادثة. وإنما لم تؤثِّر بالفعل عند الأشعري[٧] ومَن تَبعه لمانع، وهو وقوع متعلقها[٨] بقدرته تعالى، ولا امتناعَ في أن لا تؤثر لمانع.[٩] / انتهى. [٥١ظ]

---

١ «وقد أطال المفسر الآلوسي الكلام في هذا الصدد في الأجوبة العراقية ثم قال: "سمعت من شيخي علاء الدين الموصلي أن الإنسان بالنسبة إلى فعله كسائر الأشياء بالنسبة إلى ما يترتب عليهما من الآثار، من حيث إنها مؤثرة بقوًى أودعها الله تعالى فيها؛ لكن بإذنه عز وجل، وخالف في ذلك الأشاعرة (لا الأشعري)[(١)] فقالوا: ليس في الأشياء قوًى مؤثرةٌ بإذن الله تعالى، وإنما المؤثر هو الله تعالى عند الأشياء لا بها، فجميع ما في الوجود مستند إليه تعالى ابتداء".[(٢)] ثم قال: "ولعمري لقد عدلوا في ذلك عن ظواهر الكتاب والسنة، وهي إن تتبعتَها وجدتَها تزيد على عشرة آلاف. والذي ألجأهم إلى ذلك خوفُ لزوم الاستكمال بالغير مع أنه لا يلزم ذلك، فإنه تعالى هو الغني لذاته عن العالمين؛ لكنه راعى الحكمةَ جودًا منه عز وجل ورحمةً، وأنت تعلم أن ما ذكره الشيخ عليه الرحمة مما يمكن أخذه من كلام الإمام الأشعري"،[(٣)] اهـ. وإذْنُ الله هو تمكينُه العبدَ من الفعل والترك، ولو لم يشأ الله سبحانه أفعال العباد لَمَا جعل لهم القدرة والإرادة والاختيار، فمِن التهوُّر عدُّ مَن خَلَقَهُ الله مختارًا: مضطرًا. لكن الهوى يُعمي ويصم، وقد هذى مَن قال: "ألقاه في اليم مكتوفًا وقال له / إياك إياك أن تبتل بالماء"». «ز». | ما بين قوسين ليس في الأجوبة العراقية؛ [(٢)] الأجوبة العراقية للآلوسي، ص ٨٥؛ [(٣)] الأجوبة العراقية للآلوسي، ص ٨٥.

٢ أي أنَّ الأشاعرة أيضًا يعرفون القدرة بأنها صفةٌ تؤثر على وفق الإرادة؛ مع قولهم بأنَّ قدرة العبد غير مؤثرةٌ أصلًا، وفي هذا تناقضٌ؛ لذا فالمؤلف يحاول بيان معنى القدرة عند الأشاعرة القائلين بعدم تأثير قدرة العبد.

٣ ب – القدرة.

٤ ن + القدرة.

٥ أي القدرة.

٦ انظر: أبكار الأفكار للآمدي، ٢٧٩/١.

٧ «على ما شهر أنه مذهبه وإن كان خلاف التحقيق». «ز».

٨ ب: متعلقاتها.

٩ انظر: شرح المقاصد للتفتازاني، ٣٤٩/٢-٣٥٠.

أقول: ويدل عليه أيضًا ما صرح به الشيخ رضي الدين بن محمد القزويني[١] في كتابه المسمى بلسان الخواص، حيث قال: «مذهب الأشاعرة هو أن للعبد قدرةً، ولكنها غير مؤثرةٍ في أفعاله؛ لغلبة قدرة الله تعالى عليها، حتى إنه لو لم تؤثر قدرةُ الله تعالى فيها لَأَمكنَ أن تقع أفعاله بقدرته».[٢] انتهى.

أقول: وإنما صح وجود القدرة التي هي من ذوات الإضافة مع عدم إضافتها -أي تعلقها بالمقدور بالفعل- لمانع، ولم يصحَّ مثل ذلك في غيرها[٣] من الصفات ذواتِ الإضافة كالعلم؛ لأن إضافتها[٤] ليست بلازمة؛ بل لاحقة، بخلاف نحو العلم فإن إضافته لازمة لا لاحقة.

[١.٢. تحقيق صحة نسبة القدرة للعبد عند الأشاعرة]

[١.٢.١. الصفة سبعة أقسام]

وتحقيقه أن[٥] الصفة سبعة أقسام:

القسم الأول: الصفة السلبية، وهي التي يدخل في مفهومها السلب والعدم، كالقدم والعمى؛ فإن حقيقتَهُما سلبُ العدم السابقِ، وعدمُ البصر عما من شأنه أن يكون بصيرًا.

القسم الثاني: الصفة المسماة بالحال عند / مَن يقول بها، وهم أكثر المعتزلة [٥٢و]
وبعض أهل السنة،[٦] وهي صفة قائمة بالموجود لا[٧] موجودةٌ ولا معدومةٌ كالعالمية.

---

١ في هامش نسخة طوبقابى، خزينة، رقم: ١٧٥، (٣٩ظ): «وهو من متأخري الإمامية من تلاميذ العاملي، وكتابه لسان الخواص مؤلَّف على مذهب الشيعة، ولم يكتمل، وهو كتاب بديع التحقيق في غاية التتبع والتدقيق». «منه». | الآغا رضي الدين محمد بن الحسن القزويني (ت. ١٠٩٦هـ/١٦٨٥م)، من أجلِّ علماء الشيعة الإمامية، محقِّق بارعٌ في الكلام. من مؤلفاته، لسان الخواص، حاشية كحل الأبصار ونور الأنظار على حاشية الخفري على قسم الإلهيات من الشرح الجديد لعلي القوشجي، رسالة القبلة، ضيافة الإخوان وهدية الخلان في تاريخ علماء قزوين، رسالة النوروز. انظر: روضات الجنات للخوانساري، ١١٨/٧؛ معجم طبقات المتكلمين للسبحاني، ١٥٨/٤-١٥٩؛ الأعلام للزركلي، ٩٠/٦.

٢ لسان الخواص لرضي الدين القزويني، ١٢٠و.

٣ ط: غيرهما.

٤ «أي القدرة». «ز».

٥ ن - وتحقيقه أنّ.

٦ «مثل الباقلاني وإمام الحرمين». «ز».

٧ ن: ليست.

القسم الثالث: الصفة الاعتبارية، ولها ضابطان ذكرهما في المواقف تبعًا لمخترعهما صاحب التلويحات.[١]

الضابط الأول: هو أنها كل صفة لا يجب تأخرها[٢] عن الوجود، كالوجوب والإمكان والامتناع والحدوث والوجود؛ إذ لو كانت موجودة لزم قيام الموجود بالمعدوم، وهو باطل إجماعًا وضرورة.

الضابط الثاني: هو أنها كلُّ صفةٍ تكون بحيث لو وُجد في الخارج منها فردٌ لوجب أن يتصف بها، وحينئذ يلزم أنْ توجد فيه مرتين، مرةً على أنها حقيقته فتُحمَلُ عليه مواطأةً، ومرةً على أنها صفتُه فتُحمل عليه اشتقاقًا كالقدم؛ فإنه لو وجد في الخارج منه فردٌ[٣] لَقَدِمَ ذلك الفرد، وحينئذ يصح أن يقال: هذا القدم قدمٌ، وهو ظاهر وقديم أيضًا، وإلا كان حادثًا، فيكون الموصوف به أيضًا حادثًا، فيلزم حدوث القديم، وإذا لزم أن يكون قديمًا ننقلُ[٤] الكلامَ إلى قِدمه ويتسلسل، هذا خلفٌ.

وهذا الخلفُ ما لزِمَ إلا من[٥] كونه موجودًا في الخارج، فوجودُه في الخارج باطلٌ. / فتعين أن يكون أمرًا اعتباريًا لا وجود له في الخارج؛ لكنه ليس اعتباريًا محضًا يختلقه الوهم -كفرْضِه الشريكَ- بل هو صفةٌ للموجود في الخارج وإن لم يَعتبره معتبِرٌ،[٦] وإذا لم يكن موجودًا في الخارج لا يكون قديمًا؛ لأن القديم موجودٌ لا أَوّلَ لوجوده، وليس بحادث أيضًا؛ لأن الحادث موجود سبق وجودَه العدمُ؛ بل هو أزليٌّ؛ لأن الأزلي أمرٌ لا أوّلَ له، سواء كان ذلك الأمر موجودًا أو معدومًا. [٥٢ظ]

فكلُّ قديمٍ أزليٌّ، كالباري تعالى، وبعض الأزلي ليس قديمًا، كالقدم، ويقابل الأزليَّ المتجددُ، فهو[٧] أمرٌ له أولٌ سواءٌ كان ذلك الأمر موجودًا

---

[١] انظر: التلويحات للسهروردي، ص ٣٤٦-٣٥٥؛ شرح المواقف للجرجاني، ٣/١١٦.

[٢] في هامش ر ب ط: «قوله: "تأخرها" أي تأخرُ ابتداء حصولِها للماهية عن ابتداء حصولِ الوجود لها». «منه».

[٣] ب ن: فردٌ منه.

[٤] ط: انتقل؛ ن: ينقل.

[٥] ن + اعتبار.

[٦] ن: وإن لم يُعتبر موجودًا.

[٧] ن: وهو.

أو معدومًا، فكل حادث متجدد كزيد الموجود، وبعض المتجدد ليس حادثًا كمعية الحق[١] للعالم.

لا يقال: التسلسل لازمٌ على تقدير كون القدم أزليًا أيضًا؛ لأنه حينئذ يجب أن يتصف بالأزلية وإلا كان متجددًا فيكون المتصفُ به أيضًا متجددًا فيلزم تجددُ الأزلي، هذا خلف، وإذا لزم أن يكون أزليًا ننقل[٢] الكلامَ إلى أزليته ويتسلسل، هذا خلف. لأنا نقول: لمَّا لم تكن تلك الأزليات موجودة في الخارج، وعجزت العقول عن / إدراك ما لا يتناهى تفصيلًا، وكان إدراكُها [٥٣و] إجمالًا غيرَ كافٍ في التطبيق: تعذَّرَ إجراء برهان التطبيق فيها.

لا يقال: إذا كان القدم غير موجود في الخارج فكيف يصحُّ حمْلُ ما اشتق منه على الموجود في الخارج؟ لأنا نقول: انتفاءُ مبدأ المحمول عن الخارج لا يستلزمُ انتفاءَ الحملِ عنه؛ فإن العمى غيرُ موجود في الخارج مع اتِّصافِ معروضه به فيه. وتمام البيان في تحقيقها في المواقف والمقاصد، فارجع إليهما.[٣]

القسم الرابع: الصفة الحقيقية المحضة، وهي الصفة الموجودة في الخارج التي لا تتعلق بشيء، محسوسةً كانت كالبياض، أو معقولةً كالحياة.

القسم الخامس: الصفة التي هي إضافةٌ محضة، كالفوقية والتحتية.

القسم السادس: الصفة الحقيقية ذات الإضافة اللازمة، كالعلم.

القسم السابع: الصفة الحقيقة ذات الإضافة اللاحقةِ، كالقدرة.

إذا عرفت هذا فاعلم أنَّ تغيُّرَ الصفة الحقيقية المحضة[٤] يوجبُ التغير في ذات الموصوف بها، وتغيُّرَ الإضافة المحضة[٥] لا يوجبُ تغيرًا في ذات الموصوف بها.[٦] وأما الحقيقيةُ ذات الإضافة فتغيُّرُ المضافِ إليه فيها / يوجب تغيرًا في الإضافة. [٥٣ظ]

١ ب ن + تعالى.

٢ ن: نقل.

٣ انظر: شرح المواقف للجرجاني، ٣/١١٦-١٢٨؛ شرح المقاصد للتفتازاني، ١/٤٧٠-٤٨٠.

٤ مثل: البياض، أو الحياة.

٥ مثل الفوقية والتحتية.

٦ ن - وتغير الإضافة المحضة لا يوجب تغيرًا في ذات الموصوف بها.

ثم إن كانت تلك[١] الإضافة لازمةً[٢] للصفة لزمَ من تغيُّرِها تغيُّرُها؛[٣] لأنَّ ارتفاع اللازم ملزومٌ لارتفاع الملزوم، وإن كانتْ لاحقةً[٤] لا يلزم من تغيُّرِها تغيُّرُها.

والضابط الفارق بينهما:[٥] أن التعلق بالكلي إن كان كافيًا في التعلق بكل جزئي من جزئياته: كانت الإضافة لاحقةً كالقدرة؛ فإنَّ القادر على حمل مطلق جسمٍ زِنَتُهُ قنطار مثلًا قادرٌ على حمل هذا الجسم الذي زِنَتُه أيضًا قنطارٌ، وذلك كذلك إلى آخر الجزئيات، حتى لو لم توجد تلك الأفراد أصلًا، أو كانت موجودة ثم عُدمت، أو بقيت ولم تقع إضافة القدرة بالفعل إلى حملها أبدًا: ما ضرَّ ذلك في كونه قادرًا على الحمل المذكور. فثبت أنَّ أصل كونه قادرًا لا يتغير بتغير أحوال الأشياء المقدور عليها؛ بل المتغيرُ إنما هو الإضافات الخارجة فقط.

بخلاف العلم، فإنَّ العالِم بماهيةٍ كليةٍ لا يلزم أن يكون عالمًا بجزئي من جزئياتها بالفعل فضلًا عن الجميع؛ بل لا بد في العلم بكل جزئي من جزئياتها من تجشم كسبٍ / جديدٍ. وكذلك العالِم بالقاعدة الكلية التي تقع كبرى عند [٥٤و] تعرف جزئياتها لا يعلم كل جزئية من جزئياتها التي هي نتائج للقياس المركب من تلك القاعدة، ومن صغرى سهلة الحصول، إلا بعد التركيب المذكور ومراعاة شرائطه.

وإنما استوفينا أقسام الصفة مع كفاية القسمين الأخيرين فيما نحن بصدده؛ تكثيرًا للفائدة وتثميرًا للعائدة.

---

١ ن – تلك.

٢ مثل العلم.

٣ في هامش ر ب ط: «قوله: "تغيرها" يعني أنَّ تغير المضاف إليه في الصفة الحقيقية ذات الإضافة اللازمة يوجب تغير الإضافة اللازمة للصفة، وتغير الإضافة فيها يوجب تغيرها،[١] وتغيرها يوجب تغير الموصوف بها».[٢] «منه». | [١] ب ط + بها؛ [٢] ب ط – بها.

٤ مثل القدرة.

٥ أي الضابط الفارق بين الصفة الحقيقية ذات الإضافة اللازمة وهي العلم، وبين الصفة الحقيقية ذات الإضافة اللاحقة وهي القدرة؛ إذ بيَّنَّا أن تغيرَ المضاف إليه في الصفة الحقيقية ذات الإضافة يوجب تغير الإضافة، ثم إذا كانت الإضافة لازمة كالعلم يلزم من تغير الإضافة تغيرُ الصفة والموصوف بها، أما إذا كانت الإضافة لاحقة كالقدرة، فلا يلزم من تغير الإضافة تغير الصفة ولا تغير الموصوف بها. وباختصار يمكن القول: لا يلزم من تغير المقدور تغير القدرة؛ لأن القدرة صفةٌ حقيقيةٌ ذات إضافة لاحقةٍ، وهذا بخلاف العلم؛ إذ يلزم من تغيُّر المعلوم تغير العلم؛ لأن العلم صفة حقيقية ذات إضافة لازمة.

[٣.١. تمييز القدرة عن باقي قوى الإنسان]

وإذا أتينا على رسم القدرة المميِّزِ لها عن جميع ما عداها بخاصة من خواصها على سبيل الإجمال فلا بدَّ من تمييزها عن باقي قوى الإنسان تفصيلًا، وتمييزِ ما كان باختياره من الأفعال عما لم يكن به منها.

[١.٣.١. القوى مبادئ أفعال الإنسان]

وذلك أن القوى التي هي مبادئ أفعال الإنسان خمسة أصناف:[١]

الصنف الأول: ما به يشارك الأجسام العنصرية، كثقل بدنه الذي يُميله إلى مركز العالم، وخفة روحه التي تميله إلى محيط العالم.

الصنف الثاني: ما به يشارك المركبات المعدنية، كالقوى المركوزة في كل عضو من أعضائه التي هي مبدأ مزاج[٢] ذلك العضو وخاصيته، كما يوجد في كلِّ واحد من المعادن.

الصنف الثالث: ما به يشارك الأجسام النباتية، وهي:

[١] **الغاذية**، فإنها تحفظ / البدن[٣] بأن تُحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذى؛ لتخلفَ بدل ما يتحلَّلُ منه من الغذاء. [٥٤ظ]

[٢] **والنامية**: فإنها تزيد في أبعاد الجسم على النسبة الطبيعية.

[٣] **والمولِّدةُ**: فإنها تُعِدُّ شخصًا آخر من فضل غذاء الأنثى والذكر من نوعهما.

[٤] **والمصورة**:[٤] فإنها تذهب مع منيهما[٥] إلى الرحم، وتُفيدُهُ بعدَ استحالته الصُّوَرَ والقوى والأعراضَ الحاصلةَ للنوع الذي انفصل عنه المنيُّ. وكذلك خوادمَ هذه القوى من الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة.

الصنف الرابع: ما به يشارك باقي الحيوانات، وهو قسمان:

---

١ لخصت مبادئ أفعال الإنسان في مشجرة مستقلة في نهاية هذا الفصل "الشكل الرابع" ص ٢٤١.

٢ ن: إفراخ.

٣ ن + من الفناء.

٤ ط: والصورة.

٥ ن: منييهما.

القسم الأول: مبادئ الإدراكات، وهو نوعان:

النوع الأول: الحواس الخمس الظاهرة، وهي اللمس، والذوق، والشم، والسمع، والبصر.

النوع الثاني: الحواس الخمس الباطنة، وهي:

[١] الحس المشترك: الذي يدركُ الصور المأخوذة عن الحواس الخمس الظاهرة، كما في حالة اليقظة، أو عن الخيال، كما في حالة النوم، وكما في حالة الغموض[١] الطويل.

[٢] والخيالُ: الذي يحفظها بعد غيبوبتها عن الحس المشترك.

[٣] والوهمُ: الذي يدرك المعاني الجزئية المأخوذة عن مدرَكات الحس المشترك، وهو في الحيوان بمنزلة العقل للإنسان، وله في الإنسان أيضًا صولة؛[٢] فإنه يعارض العقل في أحكامه / فيُثبِتُ ما يَنفِيه، كحكمه بأن كل موجود في جهة، مع أن العقل ينفيها عن الحق تعالى، وينفي ما يُثبِتُهُ، كنفيه للمجردات مع أن العقل يثبتها؛ فإن انتكس العقل وأظلم تبع[٣] الوهمَ، وإن استقام استعمل الوهمَ في المحسوسات ومنَعَه عن المعقولات. [٥٥و]

[٤] والحافظة: التي تحفظها بعد غيبوبتها عن الوهم.

[٥] والمتخيلة: التي هي واسطة بين القوتين الأوليين والقوتين الأخريين، وتتصرف في الحافظتين بالتخيل.

القسم الثاني: مبادئ التحريكات الإرادية، وهي أيضًا نوعان:

النوع الأول: الشوق إلى جذب الملائم، وهو القوة الشهوية.

النوع الثاني: الشوق إلى دفع المنافر، وهو القوة الغضبية.

ومحل هاتين القوتين القلب أو الدماغ بمعاونته،[٤] ويتبعهما ما هو في طاعتهما

---

[١] ن: الغمض.

[٢] الصَّوْلَةُ: السطوة. انظر: لسان العرب لابن منظور «صول»؛ القاموس المحيط للفيروزآبادي «صول».

[٣] ن: يتبع.

[٤] ن: القلب والدماغ معًا.

من القوى المركوزة في الأعصاب والعَضلات التي بها يحصل تحريك الأعضاء جذبًا أو دفعًا بحسب الإرادة.

الصنف الخامس: هي القوة النطقية التي انفرد بها الإنسان، وهي قسمان:

[٥٥ظ] القسم الأول: العقل النظري[١] / الذي به تتصرف النفس في المعقولات؛ لتصل من مرتبة العقل الهيولاني إلى مرتبة ملكة الاستحصال،[٢] ثم منها إلى مرتبة ملكة الاستحضار،[٣] ثم منها إلى مرتبة العقل المستفاد التي بها تتمثل في النفس صورُ المعقولات، وتصير عقلًا مستفادًا،[٤] وعقلًا بالفعل، وعالمًا معقولًا[٥] مشتملًا على النظام الأكمل.[٦]

القسم الثاني: العقل العملي الذي به تستنبط النفسُ الصناعات وتستخرج قوانين المصالح الخلقية والمنزلية والمدنية؛ لتكون معيشتها على الوجه الأفضل في الدارين.[٧]

[القوى المفكرة:][٨] واعلم أن القوى الدماغية المتوسطة بين الحافظتين المتصرفة فيهما بالتخيل كما قدمناه: لها في الإنسان تصرف ثالث، وهو تصرفها في الصور العقلية من الكليات والجزئيات المجردة بالتفكر، وتسمى باعتباره: "مفكرة".

---

١ ط - فيثبت ما ينفيه كحكمه بأن كل موجود في جهة... وهي قسمان: القسم الأول العقل النظري.

٢ جميع النسخ: الاستحضار، والتصويب من ن. | وهي مرتبة العقل بالملكة. ويؤيد هذا التصويب ما في شرح المقاصد. انظر: شرح المقاصد للتفتازاني، ٣/٣٤٠.

٣ جميع النسخ: الاستحصال، والتصويب من ن. | وهي مرتبة العقل بالفعل. ويؤيد هذا التصويب ما في شرح المقاصد. انظر: شرح المقاصد للتفتازاني، ٣/٣٤٠.

٤ «ومراتب العقل النظري هذه مبسوطة في شرح المقاصد[(١)] في أوائل الجزء الثاني منه، وفي التلويح[(٢)] وغيرهما. وخلاصتها: أن العقل الهيولاني: هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، والعقل بالملكة: هو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات، -وسماه المصنف ملكة الاستحصال-، والعقل بالفعل: هو أن يصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بتكرر الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد. والعقل المستفاد: هو أن يحضر عندها النظريات التي أدركها بحيث لا يغيب عنه. فتلك المراتب كحالات الطفل بالنظر إلى الكتابة والأمي المستعد للكتابة، والكاتب بالفعل». «ز». | (١) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني: ٣/٣٤٠. (٢) التلويح للتفتازاني، ٢/٣٢٩-٣٣٠.

٥ ن - وعالمًا معقولًا.

٦ انظر: شرح المقاصد للتفتازاني، ٣/٣٣٩-٣٤٢.

٧ انظر: شرح المقاصد للتفتازاني، ٣/٣٤٢.

٨ هي نفسها القوة النطقية التي مر الحديث عنها في الصنف الخامس.

واعلم أن العقل الذي يحصلُ الإدراك بإشراقه وإفاضة نوره، وتكون نسبته إلى النفوس الإنسانية نسبةَ الشمس إلى الأبصار، على ما ذكره الحكماء: هو / العقل العاشر، المسمى بـ"العقل الفعال"، لا العقل الأول الذي هو أول المخلوقات. [٥٦و]

وتفصيل المقام: أن القوة الباصرة لا يمكنها إدراكُ المبصَرات إلا عند صيرورة الهواء مضيئًا بسبب طلوع الأشياء النيرة عليه، فكذلك قوة البصيرة المودَعَةُ في القلب لا تقدِرُ على الإبصار إلا عند طلوع النيرات الروحانية.

ثم إن نيرات العالم الجسماني أربعة: الشمس، والقمر، والكوكب، والنار، وأعظمها الشمس، ثم القمر، ثم الكوكب، ثم النار.

وكذلك نيرات العالم الروحاني أربعة: المبدأ الأول تعالى وتقدس، وبعده الروح الأعظم الذي هو أشرف الأرواح المقدسة، وبعده درجات الملائكة المرتَّبة مثل مراتب الكواكب،[١] وبعده الروح البشري وهو بمنزلة النار.

ومراتب الأرواح البشرية على نوعين:

النوع الأول: ما[٢] إشراقُها وقوتها بسبب التصفية وتطهير النفس عن غير الله سبحانه / وتعالى، وهم الصوفية والإشراقيون. [٥٦ظ]

النوع الثاني: ما إشراقها وقوتها بسبب تركيب البراهين اليقينية، وهم المتكلمون والمشاؤون.

[١.٣.٢. تمييز الأفعال التي هي باختيار الإنسان عما ليس باختياره]

إذا[٣] عرفت القوى الخمس الموجودة في الإنسان وعرفت الأفعال الناشئة عنها فاعلم أن:

[١] من هذه الأفعال ما يصدر[٤] عن قواه من غير شعوره به، كالهضم والنمو.

---

١ ط: الكوكب.

٢ «عبارة عن الأرواح فأنث الضمير الراجع إليه نظرًا إلى المعنى». «ز».

٣ ط: وعرفت؛ ن: وإذا.

٤ ط: يصدق.

[٢] ومنها ما يصدر عنها بشعوره، ولكن ليس له فيه اختيار أصلًا، كمن يتصور الحموضة فتضرُسُ أسنانه، أو يتوهم المرض فيمرض.

[٣] وبعضُها يصدر عنه باختياره أي يتبع قدرته وإرادته، وهو صنفان:

جسماني: كالحركات البدنية واستعمال الحواس.

ونفساني: كالتخيل والتفكر.

وبحثُنا هاهنا مقصور على هذا الصنف الاختياري،[١] وحيث كان[٢] تابعًا للقدرة والإرادة -وقد تقدم رسم القدرة- وجب البحث عن حقيقتهما وعن كيفية صدور هذه الأفعال عنهما.

[٢. بيان حقيقة القدرة]

أما بيان القدرة فهو أن الحيوان إذا كان صحيح المزاج -أي معتدله اعتدالًا
[٥٧و] لائقًا به- وكانت أعضاؤه سليمةً: حصلتْ / فيه كيفية نفسانية يمكنه بسببها صدورُ الحركات الإرادية النفسانية والحيوانية عنه، ولاصدورُها كما ينبغي وبقدر ما ينبغي، وإذا كان في مزاجه وأعضائه خللٌ كان الصدور واللاصدور بحسب ما تقتضيه تلك الحال. وهذا المعنى ظاهرٌ، وإنما الغرض من إيراده أنَّ المراد من القدرة هو الكيفية المذكورة، وأنت خبير بأن تلك الكيفية متفاوتة شدة وضعفًا، وسببُ[٣] تفاوتِها تَفاوتُ استعدادِهِ لقبولها، وليس له قدرةٌ على تحصيل تلك الكيفية، ولا على تحصيل سبب حصولها الذي هو الاستعداد لقبولها؛ لأنهما من مقولة الكيف، والكيف غير مقدور للبشر.

[٢. ١. الكيف غير مقدور للبشر]

بيانُه: أنَّ الممكن إما ذاتٌ أو صفة، والصفة إما فعل أو غير فعل كالبياض، والفعلُ إما غير مقدورٍ كحركة النبض أو مقدورٌ، فما عدا الأخير لا تتعلق به قدرة العبد ضرورة واتفاقًا، وإنما يقدرُ على تحصيل سبب حصول الاستعداد، وذلك بوجهين:

---

١ ن: على هذين الصنفين الاختياريين.

٢ ن + الاختيار.

٣ ب: وبسبب.

/ أحدهما: تدبير صحة مزاجه بأن يحفظها إن كانت حاصلة، ويردها إليه[١] إن كانت زائلة. [٥٧ظ]

وثانيهما: أن تكون عادته وتمرنه للأفعال على وجه يزيد استعداده؛ فإنه بتكرارِ مباشرةِ بعضِ الأفعال يزدادُ قوى هي مبادئ تلك الأفعال.

[٣. بيان حقيقة الإرادة]

وأما بيان الإرادة فهو أن الحيوان إذا أدرك شيئًا بإحدى حواسه، وعقلِه أيضًا إن كان إنسانًا، وأمكنه الوصول إليه؛ فإن كان ذلك الشيء ملائمًا له، بمعنى أنه يعدُّهُ بحسب علمه أو ظنه أو تخيله ضروريًا أو نافعًا له: حدَثَ فيه شوقٌ إلى وصوله إليه،[٢] ومنه الشهوةُ، وإن كان منافرًا له حدث فيه شوقٌ إلى اجتنابه عنه، ومنه الغضب. وقد يكون شيءٌ واحدٌ ملائمًا من وجه ومنافرًا من وجهٍ آخر، أو ملائمًا بحسب عضوٍ ومنافرًا بحسب عضوٍ آخر، أو ملائمًا بحسب قوة منافرًا بحسب قوة أخرى،[٣] أو ملائمًا بحسب حِسٍّ منافرًا بحسب حِسٍّ آخر، أو ملائمًا بحسب الحس منافرًا بحسب التخيل والتعقل، ولا يخفى عليك ما تركب منها وأمثلتها.

ثم إذا حصل هذا الاختلاف / حصل بكلِّ إدراكِ ملائمٍ داعٍ، وبكلِّ إدراكِ غيرِ ملائمٍ صارفٌ: [٥٨و]

[١] فإن ترجحت الدواعي[٤] على الصوارف أو خلصت عنها: حصلَ للنفس عزمٌ جازم على طلب ذلك المُدرَكِ، إما بالحركة إليه أو بجذبه إلى نفسه، ويسمى ذلك العزم الجازم: "إرادةً".

---

١ في هامش ر ب: «ويرده إليها. ط»».

٢ ط - إليه.

٣ ط ن - أو ملائما بحسب قوة منافرًا بحسب قوة أخرى.

٤ «ومما يجب أن يعلم أن الدواعي مهما كثرت واشتدت لا تبلغ حد القاسر المجيز المعطل للاختيار، كصنوف الدعاوة من تاجر في صدد ترويج بضاعته عند المشترين، وهي مهما بلغت لا تبلغ حد سلب الاختيار منهم وحملهم على الشراء بالاضطرار، وكذلك أمر الدواعي. وبعد أن خلق الله العبد مختارًا لا يكلفه إلا ما في وسعه: لا يكون للسعي في إبرازه بمظهر المضطر وجه أصلًا، وها هو كلٌّ يستشعر من نفسه أنه مختارٌ، ونصوص الشرع أيضًا تدل على أنه مختار فلا يكون وراء إنكار هذا الأمر الوجداني المقطوع به، والحكم الشرعي البات غايةٌ حميدةٌ وفكرةٌ سديدةٌ؛ إلا أن البشر لا يخلو من سفسطة في أجلى البديهيات بحيث يكسوه كسوة أعوص العويصات». «ز».

[٢] وإن ترجحت الصوارف على الدواعي أو خلصت[١] عنها: حصل للنفس عزمٌ جازمٌ على الهرب من ذلك المُدرَك أو دفعِه عنها، ويسمى ذلك العزم: "كراهةً".

[٣] وإن تكافأت الدواعي والصوارف حصل لها التحير والتردد، وطلبت بالتخيل والتفكر ترجيحَ أحدِ الجانبين على الآخر، ولا محالة يكون لذلك التخيل والتفكر حركة إرادية نفسانية في طلب الترجيح. وتلك الحركة هي المعنى الذي يسمى: "اختيارًا"، وتسمى[٢] النفس باعتباره: "مُختارةً".

وبالجملة لا يزال سبب هذه الحركة باقيًا، حتى يسنح لها بعد استعمالها الرأيَ والتدبيرَ عزمٌ جازم على إيقاع أحد الطرفين، أو تعرِض عنهما، أو يعرض / لها مهمٌّ[٣] آخرُ يصرفها عنهما. [٥٨ظ]

[٤. كيفية صدور الأفعال عن القدرة والإرادة]

وأما بيان كيفية صدور الأفعال عن القدرة والإرادة فهو أنه:

[١] متى حصلت الإرادةُ -بمعنى العزم الجازم- انبعثت[٤] القوى المحرِّكةُ للآلات البدنية بحسب تلك الإرادة؛ إما على الفور، أو في وقتٍ يرى المصلحةَ في وقوعِ المطلوب فيه حتى يوقعه أو يعجز عنه.

[٢] وإن حصلت الكراهة حصل ضدُّ[٥] التحريك الأول.

[٣] وإن انتفى الأمران حصل التوقُّف.

والحاصل: أنَّ الفعل الاختياري إنما يصدر عن تعلق القدرة، وتعلقُ القدرة إنما ينشأ عن تعلق الإرادة، والإرادةُ[٦] شوقٌ جازم، والشوقُ الجازمُ ينشأ عن مطلق الشوق بسبب التخيل والتفكر، ومطلقُ الشوق ينشأ عن الداعي والصارف، وهما الغرض الذي هو ماهية المصلحة المترتبة على الفعل باعتبار وجودها الذهني بالنسبة إلى الفاعل، وتسمى الباعث أيضًا، وهي هنا ملاءمة الأمر الملائم،

---

[١] ن: خلت.
[٢] ط: أو تسمى.
[٣] ب: معهم.
[٤] ن: انبعث.
[٥] ن: عند.
[٦] ن + من.

أو منافرة الأمر المنافر، والداعي والصارف إنما يحصلان عن أصناف الإدراكات، وهي والتخيل[١] والتفكر لا تكون إلا بالإرادة، ولا تُحفظ إلا بالتدبير الصائب.

أما في[٢] الحيوان فالإدراك الحسي والخيالي / والوهمي والتخيلي[٣] التي هي [٥٩و] مبادئ هذه الأفعال: جاز أن يكون بحسب[٤] التجارب والرياضات والعادات التي تتفق، حتى يصير مجبولًا عليها ومهذبًا بها بحسب مقتضى جودة تلك الأفعال ورداءتها، وأكثرُ أفعاله الإرادية تابعٌ للدواعي الشهوية والغضبية والتخيلاتِ التابعة لها.

وأما الإنسان فجوهره في الفطرة مجبولٌ على التعلم والاستكمال في قوتيه النظرية والعملية:

[١] فإن لم يتهذَّب:[٥]

[١.١.] فإن خلا عن الصحيح والفاسد من العقائد، وعن الفضائل والرذائل من الأخلاق، وعن الحسن والقبيح من الأفعال، وكانت قواه المدرِكة والمحركة متوجهةً إلى أسباب التعيش مقصورةً عليها: كانت حاله جاريةً مجرى باقي الحيوانات؛ بل أسوأ حالًا منها؛ لأنها تدرِكُ ما من شأنها أن تدركه من المنافع والمضار الدنيوية؛ فتجتهد في جلبها وسلبها غاية جَهدها، مع كونها بمعزلٍ من العذاب الأخروي، بخلافِه،[٦] حيث لم يدرِك ما من شأنه أن يدرِكه[٧] من المنافع / والمضار الأخروية، ولم يجتهد في جلبها وسلبها، مع أنه يجازى على ذلك [٥٩ظ] بالعذاب الأخروي ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان ٢٥/٤٤].

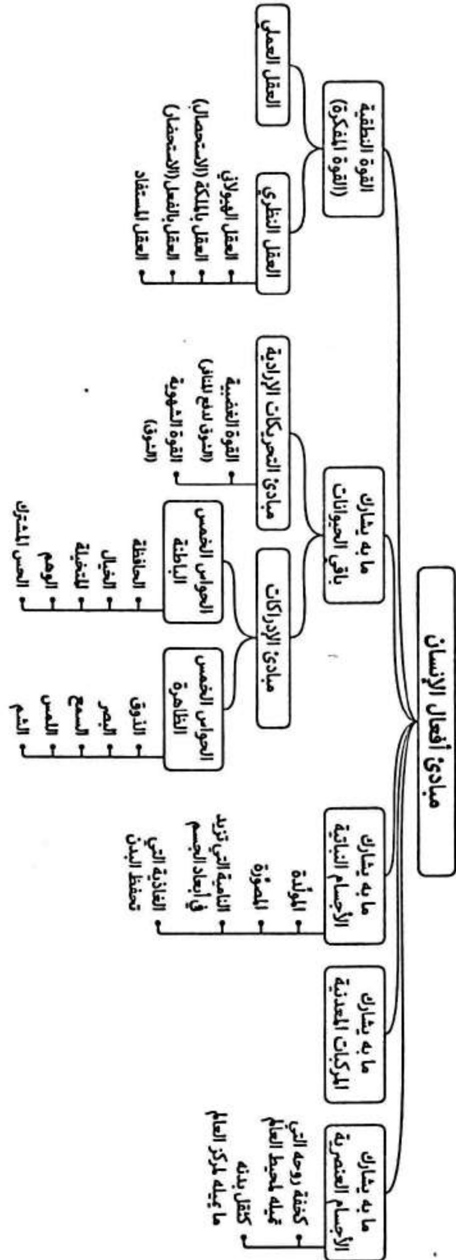
[١.٢.] وإن اكتسبَ فاسدَ الاعتقادات ورذائلَ الأخلاق وقبيحَ الأفعال: كانت حالُه جاريةً مجرى الشياطين؛ بل كانت أسوأَ حالًا منها؛ حيث جعل القوة النطقية والجزء الملكوتي منه خادمًا للجزء البهيمي الذي هو الشهوة والغضبي، وللجزء الشيطاني الوهمي.

---

[١] ن: التخيل.
[٢] ن – في.
[٣] ن: والتخيل.
[٤] ن: أن تكون فيه بحسب.
[٥] ن: يهذِّب.
[٦] أي بخلاف الإنسان.
[٧] ط: تدركه.

[٢] وإن تهذب كان أكثر أفعاله تابعًا للدواعي العقلية، ومؤديًا إلى نظام مصالح المعاش والمعاد بحسب الشخص والنوع، على وجه تقتضيه الشريعة والحكمة الحقتان. وتَهذُّبُهُ بهما: أولًا إنما يكون بأن يستمع الأوامرَ والنواهي الإلهية، والوعد والوعيد، والترغيب والترهيبَ، الصادرة عن الأنبياء والحُكماء، ثم يشتغلَ باكتساب الفضائل العلمية، والتفكرِ في المعقولات؛ ليُحصِّلَ ملكاتٍ وعادات مقتضيةٍ للخيرات النفسانية والجسمانية.

[الشكل الرابع: مبادئ أفعال الإنسان]



/ الفصل الثاني [٦٠و]

في بيان بعض الشبه الواردة على التكليف واختلاف العلماء في الأجوبة عنها حسب اختلاف مذاهبهم

قد كنا بينا لك في الفصل الأول من هذه المقالة ماهيةَ التكليف وما يتعلق بذلك، والآن نريد بيانَ إمكانِه ووقوعِه فنقول:

لا يخفى على مُعاني المعاني أن هذه المسألة من أصعب[١] المسائل، بحيث أن جميع العقول التي تفكرت فيها من جهابذة نُقَّادِ الشريعة، من محدِّثٍ وفقيه وأصولي ومتكلم من سائر الفرق الإسلامية، وغيرِ الشريعة، من كتابيٍّ وفلسفيٍّ في كل عصر: مُقِرُّونَ ومُذعنون بوُعُورَةِ مسلكها وصعوبة مُرتقى ذروتها، ولهذا ضُرب ببيانها المثل في الخفاء، فقيل: "أخفى من كسب الأشعري"، ولا شك أن الكسب إنما حاوله مَن حاوله من مُثبتيه لتصحيح[٢] التكليف، وبيانِ إمكانه به.

وإذا كان المُبَيِّنُ في هذه المرتبة من الخفاء، مع وجوب كون المُبَيِّنِ -سواء كان تعريفًا أو دليلًا- أجلى من المُبَيَّنِ، فما بالك بالمُبَيَّنِ؟ حتى إنَّ أمةً عظيمة مشتمِلة على علماء وعقلاء وهي أُمة الجبر: حادت عن التوسط -أعني الكسبَ- لخفائه المذكور إلى الجبر المحض[٣] الذي هو إفراطٌ في نسبة الفعل

---

١ «بيد أن شدة الظهور كثيرًا ما تتخذ وسيلة للتنازع المؤدي إلى عَدِّ أجلى المسائل من أعوصها، وليس فيما ثبت من الدين بالضرورة غامضٌ مستعاص، وهاهو التكليف واقع بدون أدنى شبهة، والوقوع فرع الجواز، واختيار العبد يشعر به كل ذي وجدان شاعر بألم الجوع مع تضافر الأدلة على ذلك، والخفاء في كسب الأشعري إنما هو بالنظر إلى القول المشهور عنه، وقد سبق من المصنف أنه خلاف التحقيق منه، وليس المنع من الخوض في القدر من ناحية أفعال العباد فقط، وله دائرة واسعة جدًا يؤدي الخوض فيها إلى محاولة استكناه أسرار التكوين وتوزيع مواهبه جل جلاله وليس لهم إلى ذلك من سبيل، ما أشهدهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم». «ز».

٢ ط: لتنصيح.

٣ «ومن لازمه ارتفاع مسؤولية العبد، فالقول بالجبر المحض مع التزام هذا اللازم كفرٌ بواح، والقول به مع نفي هذا اللازم خرق مكشوف». «ز».

[٦٠ظ] إلى الحق تعالى وتفريطٌ في نسبته إلى العبد. وأمةٌ أخرى / أعظم منها وأكثر وأفضل[١] علماء وعقلاء، وهي أمة القدر: انحرفت عن التوسط المذكور إلى القدر المحض[٢] الذي هو تفريط في نسبة الفعل إلى الحق تعالى وإفراطٌ في نسبته إلى العبد. فخروج هاتين الأمتين عنه إن لم يستلزم انتفاءه استلزم شدةَ خفائه، أو شدةَ ظهوره كما سنذكره، وكلُّ ما هذا شأنه يسهُلُ الإيراد عليه، ويصعُبُ الجواب عنه.

واعلم أن المواد التي تتألف منها الشبه في هذا المبحث خمسة أشياء:[٣]

---

١ ن – وأفضل.

٢ «هو استقلال العبد تمام الاستقلال في مصطلح المتكلمين، وهذا شرك؛ لكن لم نر هذا في كتب القدرية. قال ابن المطهر في استقصاء النظر في القضاء والقدر في صدد بيان مذهبهم في ذلك: "إن الله قد منح العبد قدرة وإرادة باعتبارهما يؤثر في بعض الأفعال، وأن الله قادر على تعجيزه وقهره وسلب قدرته وإرادته فلا يلزم أن يكون شريكًا لله، والله قادر على قهر الكافر على الإيمان لكنه لم يرد منه إيقاع الإيمان كرهًا بل على سبيل الاختيار لئلا يقبح التكليف".[(١)] وهذا نص كلامه في مذهبهم، وقد سبق من المصنف كيفية جمع الرازي في نهاية العقول[(٢)] كلامهم مع كلام الأشعري فليتذكر».[(٣)] «ز». | (١) انظر: استقصاء النظر لابن المطهر الحلي، ص ٦٠؛ (٢) الرازي ذكر هذا الجمع في معالم أصول الدين، ولم أجده في نهاية العقول. انظر: معالم أصول الدين للرازي، ص ٨٨-٨٩؛ (٣) الجمع المقصود من الرازي هو بين كلام المعتزلة والإمام الأشعري، وقد أورده المصنف عند الاقتباس من قصد السبيل في الصفحة ٢١٩ عند الحديث عن قول الإمام الجويني الثاني (القول السادس عشر).

٣ «وعرض جول سيمون [Jules Simon] الفيلسوف الفرنسي (المتوفى سنة ١٨٩٦م) في كتابه الواجب لثلاثة من الاعتراضات التي تورد على الاختيار، وهي: ١- خضوع إرادة الإنسان للطبيعة، ٢- وخضوع إرادته أيضًا لميوله وشهواته "أي الدواعي"، ٣- والاعتراف بعلم الله القديم. ثم توسع في دفع تلك الأوهام وقال: إن الأول فيه خلط شنيع بين الإرادة وأداتها، فمن شرع في قتل إنسان بمسدس مثلًا ثم لم يخرج الطلق فالعيب في الأداة لا يدع الإرادة كلا شيء؛ بل يترتب عليه العقاب. وإن الثاني فيه دفع التجارب وهدم الإحساس والضمير بضروب من الأقيسة. وما الدواعي إلا فرص لظهور الإرادة، وأنى تكون الداعية علة للإرادة وأنت تشاهد وسائل لتحصيل شيء تميل إليه النفس وتختار إحداها؟ فلا يكون التذرع بالدواعي إلى نفي الاختيار غير محض السفسطة. وإن الثالث فيه إغفال أن العلم الأزلي علم انكشاف الأشياء كما هي، وغفلة عن أن الله كامل غير متناه وأنه بذلك خارج من الحركة والزمان. ونحن نعرف أننا مختارون؛ لأننا نشعر بذلك ونعرف أن الله يعلم كل شيء؛ لأننا نبرهن عليه، ولكننا لا نعرف كيف علم الله كل شيء؟ لأن ذلك فوق علمنا اهـ. ملخصًا، وقد بسط هذا البحث في نحو ٢٤ صفحة، وترجمته إلى العربية مطبوعة قبل سنين متطاولة فلتراجع لما فيه من عبر». «ز». انظر: الواجب لجول سيمون، ١/٣٣-٥٧.

علمُه تعالى، وقضاؤه، وإخباره، وإرادته، وقُدرته. فتكون الشُّبه بحسبها خمسةً؛ لكن الأربعة الأوَلَ لمَّا تماثلت في عدم التأثير في متعلَّقِها كان حكمُ الدليل المؤلَّفِ من أحدها حكمَ الدليل المؤلَّفِ من الثلاثة الأُخَر، فيكتفى بالدليل المؤلَّف من واحد منها فقط، وليكن العلم كما ستُراه.

وأما القدرُ فإنه لمَّا كان معناه عند الأشاعرة: إخراجُ الشيء من العدم إلى الوجود، وذلك الإخراجُ تأثيرٌ، وهو تعلقُ القدرة: كان حكمُ الدليل المتألِّف منه وجوابُه مخالفًا لحكم الدليل المتألف من أحد الأربعة وجوابِه، فلذلك ذكرناه وحده بعد هذا وجوابِه.

[الشبهة الأولى: تعلق علم الله بفعل العبد]

[١. صورة الشبهة الأولى الواردة على صحة التكليف من جهة تعلق علم الله سبحانه بفعل العبد]

وصورةُ الشبهة الأولى:[١] أنَّ كلَّ فعلٍ مطلوبٍ إيقاعُه من المكلف باختياره فهو إما معلوم الوقوعُ له تعالى، أو معلوم اللاوقوع، وكل معلومِ الوقوعِ مطلقًا[٢] فهو واجبُ الوقوع، / وكل معلومِ اللاوقوع مطلقًا[٣] فهو ممتنعُ [٦١و] الوقوع، فكلُّ فعلٍ مطلوبٍ إيقاعُه من المكلَّف باختياره فهو إما واجبُ الوقوع أو ممتنع الوقوع.

---

١ في هامش ر ب ط: «صورة الشبهة المذكورة بتمامها: كل فعل مطلوبٍ إيقاعُه من المكلف باختياره فهو: إما معلوم الوقوع منهُ له تعالى، أو معلوم اللاوقوع منه له تعالى، وكل معلومِ الوقوعِ مطلقًا فهو واجبُ الوقوع، وكل معلومِ اللاوقوع مطلقًا فهو ممتنعُ الوقوع، وكل واجب الوقوع فإيقاعه بالاختيار محالٌ، وكل ممتنع الوقوع فإيقاعه مطلقًا محالٌ، وكل ما إيقاعه مطلقًا محالٌ فإيقاعه بالاختيار محالٌ، وكل ما إيقاعه بالاختيار محالٌ فالتكليف بإيقاعه تكليف بالمحال، وكل تكليف بالمحال خالٍ عن الفائدة، وكل خالٍ عن الفائدة عبثٌ، وكل عبثٍ منافٍ للحكمة، وكل منافٍ للحكمة فهو نقصٌ في الحكمة، وكل نقصٍ في الحكمة نقصٌ في الحكيم، فحاصل النتيجة أن تكليفَ الحكيم لعبده نقصٌ منه وهو محالٌ في حق الحكيم المجاوز حدّ الكمال والتمام ذاتًا وصفةً وفعلًا عز[(١)] سلطانه». «منه». | [(١)] ب ط: عن.

٢ في هامش ر ب ط: «أي له تعالى أو لغيره».

٣ في هامش ر ب ط: «أي له تعالى أو لغيره».

[١.١. تقرير دليل الشبهة الأولى]

أما الصغرى:[١] فلعموم علمه تعالى للكليات والجزئيات، على الوجه الكلي وعلى الوجه الجزئي أيضًا، على ما هي عليه في نفس الأمر ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾ [سبأ ٣/٣٤].

وأما الكبرى:[٢] فلأنَّ معلومَ الوقوعِ مطلقًا لو لم يكن واجبَ الوقوع:[٣] لكان إما ممتنعَ الوقوعِ أو ممكنَه. وكذلك معلوم اللاوقوع مطلقًا لو لم يكن ممتنعَ الوقوع:[٤] لكان إما واجبَ الوقوع أو ممكنَه. والتالي باطلٌ بأقسامه الأربعة، فكذا المقدِّم.

أما بيان الشرطية:[٥] فلأن نسبة أمرٍ إلى أمر مطلقًا لا تخلو إما أن تكون واجبةَ الوقوع أو ممتنعتَه[٦] أو ممكنتَه. وهذه قضيةٌ شرطية منفصلة حقيقية ذات أجزاء ثلاثة، لا تخلو نسبة من النسب عن جميعها، ولا يجتمع جميعها ولا اثنان منها في نسبة من النسب أصلًا، وحينئذ متى انتفى أحدها في نسبةٍ لزم أن يثبت فيها أحد الآخرين، وقد انتفى في الشق الأول[٧] وجوبُ الوقوع؛ فلزِم أن يثبت إما امتناع الوقوع أو إمكانُه، وانتفى في الشق الثاني[٨] امتناعُ الوقوع؛ فلزم أن يثبت إما وجوبُ الوقوع أو إمكانُه.

وأما بيان بطلان الشق الأول[٩] والثالث[١٠] من التالي: فلاستلزام الأولِ كونَ / معلومِ الوقوعِ مجهولَ الوقوعِ، واستلزامِ الثالث كونَ معلومِ اللاوقوعِ مجهولَ [٦١ظ] اللاوقوعِ، والجهلُ فيهما مركبٌ؛ لكونهما مُدرَكَين على خلاف ما هما عليه،

---

١ في هامش ر ب ط: «هي كون الفعل معلوم الوقوع أو اللاوقوع له تعالى».

٢ في هامش ر ب ط: «هي وجوب وقوع ما تعلق علم أحد بوقوعه، وامتناع وقوع ما علم أحد بلا وقوعه». | المقصود بكلمة "أحد" هاهنا هو الباري جل وعز، ولو صرح بذكر لفظ الجلالة لكان أولى.

٣ هذا هو المقدِّم.

٤ وهذا هو المقدِّم أيضًا.

٥ في هامش ر ب ط: «أي الملازمة»؛ في هامش ر ب ط: «هي لزوم الامتناع أو الإمكان لعدم الوجوب، وكذا الوجوب أو الإمكان لعدم الامتناع».

٦ ن: ممتنعة.

٧ أي قوله: «لو لم يكن واجب الوقوع».

٨ أي قوله: «لو لم يكن ممتنع الوقوع».

٩ أي كونه ممتنع الوقوع. على ما فصل في الكبرى آنفًا.

١٠ أي كونه واجب الوقوع. على ما فصل في الكبرى آنفًا.

فيلزم منه اجتماعُ الضدين أو المثلين مطلقًا، مع لزوم اتصافه تعالى بنقيصة الجهل المركب، تعالى شأنه عن ذلك علوًّا كبيرًا.

وأما بيانُ بطلان الشق الثاني والرابع منه؛[١] فلأنه لو كان معلومُ الوقوعِ أو اللاوقوعِ ممكنَ الوقوعِ أو[٢] اللاوقوعِ: لَمَا لزم من فَرْض عدم وقوع الأول ولا من فرض وقوع الثاني محالٌ لذاته؛ لكن يلزم من كل واحد من الفرضين محالٌ لذاته، فلا شيءٌ من معلوم الوقوع أو اللاوقوع ممكنًا لذاته.

أما الملازمة:[٣] فلأنَّ الممكن لو استلزم المحالَ لاستلزم رفعَ نفسه؛ فإن المحال واجبُ الارتفاع، وهو على هذا التقدير لازمٌ للممكن، ووجوبُ رفع اللازم يستلزم وجوبَ رفعِ الملزوم، فالممكن[٤] واجب الرفع. هذا خلف.

واعتُرِض: بأن العقل الأول عند الحكماء ممكنُ العدم، ومعلولٌ للأول تعالى، ورفعُ المعلول يستلزم رفع علته، مع أن ارتفاع الأول جل اسمه محالٌ لذاته، فقد لزم من فرض عدم الممكن محالٌ لذاته.

وأجيب: بأنَّ المحال لذاته أن يستلزم ارتفاعُ الممكن لذاته محالًا / لذاته [٦٢و] ناشئًا عن[٥] ارتفاع الممكن بأن يكون الملزوم علةً للازم، أما بالعكس كما هنا وفيما إذا كانا معلولي علة واحدة فلا.

وأما بطلان التالي: فلأنه لو أمكن عدمُ وقوعِ معلومِ الوقوع، أو وقوعُ معلومِ اللاوقوع أمكنَ انقلابُ علمه تعالى جهلًا مركبًا. وانقلابُ العلم جهلًا مطلقًا -أي سواءٌ[٦] كان بسيطًا أو مركبًا، وسواءٌ كان في الخالق أو في[٧] المخلوق-: من باب انقلاب الحقيقة، وانقلابُ الحقيقة مطلقًا محالٌ لذاته، فانقلاب علمه تعالى جهلًا مركبًا محالٌ لذاته. وفي ضمن هذا المحال محالٌ آخرُ في حقه تعالى خاصٌّ به،

---

١ أي كونهما ممكني الوقوع. على ما فصل في الكبرى آنفًا.
٢ جميع النسخ: و. والصواب ما أثبتناه.
٣ أي بيان الملازمة في الدليل المذكور على بطلان الشق الثاني والرابع، وهي الملازمة بين أنه لو كان ممكنَ الوقوعِ أو اللاوقوعِ لَمَا لزم منه محالٌ. وبعبارة أخرى: عدمُ لزوم المحال على تقدير عدم الممكن.
٤ ن + غير.
٥ ب: من.
٦ ط: سواء سواء.
٧ ب - في.

وهو اتصافه بالجهل المركب،[١] تعالى شامخُ مجد علمه المحيط المجاوز حدَّ التمام الذي هو من خواص الألوهية، عن أن يُشابَ بأدنى مرتبةٍ من مراتب الجهل المركب أو البسيط علوًّا كبيرًا.

وأما غيره تعالى فلا شبهة في إمكان اتصافه بجهلٍ ما بسيطٍ أو مركبٍ ولو بلغ ما بلغ، ولا يستحيل عليه شيءٌ منهما استحالةً ذاتيةً أصلًا. نعم، يستحيل في بعض الممكنات الجهلُ بقسميه في بعض الأشياء؛ لكن لا لذاته؛ بل لمنافاته صفةً ليست من مقتضى ذاته، كالنبوة والمَلَكِيَّةِ عند الكل، والإمامةِ أيضًا عند الإمامية. وإطلاقُ عنان القلم في تفصيلها يُخرجنا عن حاق / المقصود، فليُفَصِّلْه [٦٢ظ] الذهن الوَقَّاد المحيطُ بأمهات الحقائق.

[١.١.١. تكملة الشبهة الأولى]

وإذْ قد تمَّت البرهنة على مقدمتَي الدليل وجبت النتيجة: وهي أنَّ كلَّ فعلٍ مطلوبٍ إيقاعُه من المكلف باختياره فهو إما واجبُ الوقوع منه أو ممتنعُه،[٢] وكلُّ ما هو واجب الوقوع منه فإيقاعُه إياه باختياره محالٌ، وكلُّ ما هو ممتنع الوقوع منه فإيقاعه إياه مطلقًا -أي سواء كان باختياره أو بغير اختياره- مُحالٌ، وكل ما إيقاعه مطلقًا محالٌ فإيقاعه إياه باختياره مُحالٌ،[٣] فكلُّ فعلٍ مطلوبٍ إيقاعُه من المكلف باختياره فإيقاعه إياه باختياره مُحالٌ.

أما الأول من الكبرى:[٤] فللتنافي بين الوجوب والاختيار؛ لأن المختارَ مَن يصح منه الفعل والترك، وواجب الوقوع منه جبرًا أو إيجابًا[٥] لا يمكنه تركه، فإيقاعه إياه اختيارًا محالٌ.

وأما الثاني:[٦] فلأنه لو أمكن إيقاعه لأمكن وقوعه؛ لكن وقوعه محال كما هو المفروض، فإيقاعه محال.

---

١ ن: خاصٌّ به وهو جهله تعالى جهل المركب.

٢ هذه هي صغرى هذا الدليل، وما يليه الكبرى. فقد جعل نتيجة دليل الشبهة السابقة صغرى هاهنا.

٣ ط ن - وكل ما إيقاعه مطلقًا محالٌ فإيقاعه إياه باختياره محالٌ.

٤ أي قوله: كلُّ ما هو واجب الوقوع منه فإيقاعه إياه باختياره محالٌ.

٥ ن + ما.

٦ أي الثاني من الكبرى، وهو قوله: وكلُّ ما هو ممتنع الوقوع منه فإيقاعه إياه مطلقًا محالٌ.

أما الاستثنائية:[١] فظاهرةٌ، وأما الملازمة[٢] فلأن الإيقاع عينُ الوقوع بالذات، وأما المغايرةُ بينهما:[٣] فإنما هي بالاعتبار فقط، فإن اعتَبَرَ العقلُ نسبتَه إلى الفاعل سمَّاه إيقاعًا، وان اعتبر نسبته إلى المنفعل سماه وقوعًا، كما حُقق في محله. ولئن سلمنا مغايرته[٤] / للوقوع بالذات فهو ملزومه،[٥] ويلزم من حصولِ الملزوم[٦] [٦٣و] حصولُ اللازم.[٧] وهكذا الحكم في سائر الأحداث المتعدية.

وبعضهم توهَّم الانفكاكَ بينهما أخذًا من أمر قِشريٍّ[٨] يقع فيه كل مَن اعتاد الوقوف[٩] عند الظواهر، وهو قولُهم:[١٠] "كسرته فلم ينكسر"، وما دَرَى أنَّه مجاز عن: أَرَدْتُ أو باشرتُ كسرَه فلم ينكسر.

وإذا ثبت أن الإيقاع ملزومٌ للوقوع بناء على التنزل،[١١] أو اعتبارُ نسبتِه إلى الفاعل ملزومٌ لاعتبارِ نسبتِه إلى المنفعل بناءً على التحقيق،[١٢] والوقوعُ ملزومٌ أخص لإمكان الوقوع إمكانًا عامًّا، وصدقتْ المقدمةُ الأجنبيةُ وهي أن ملزومَ ملزومِ الشيء ملزومٌ لذلك الشيء: ثبتَ[١٣] أن الإيقاع ملزومٌ أخص لإمكان الوقوع إمكانًا عامًّا، وإمكانُ الوقوع منافٍ لامتناع الوقوع،[١٤] وصدقتْ المقدمة الأجنبية، وهي أن ملزوم منافي الشيء منافٍ[١٥] لذلك الشيء بالأولى إن كان اللازم أعمَّ كما هنا؛ فإنَّ إمكان الوقوع أعمُّ من الإيقاع؛ لأنَّ كل مُوقَعٍ ممكنُ الوقوع ولا عكسَ؛ لانفراد ممكن الوقوع في المعدوم الذي هو غير ممتنعٍ؛ فإنه ممكن الوقوع لكنه ليس بمُوقَعٍ.

---

١ أي قوله: لكن وقوعه محال.

٢ أي لزوم إمكان الوقوع على تقدير إمكان الإيقاع. بمعنى: لو أمكن إيقاعه لأمكن وقوعه.

٣ أي بين الإيقاع والوقوع.

٤ أي الإيقاع.

٥ أي فالإيقاع ملزوم الوقوع. أي: الوقوع لازم الإيقاع.

٦ وهو الإيقاع هنا.

٧ وهو الوقوع.

٨ أي ظاهري.

٩ ب: الوثوق.

١٠ ب: قوله.

١١ في هامش ر ب ط: «قوله: "بناء على التنزُّل" أي: بناء على تسليم تغايرهما بالذات كما هما متغايران بالاعتبار». «منه».

١٢ في هامش ر ب ط: «أي[١] من أنهما متحدان بالذات». | [١] ب ط – أي.

١٣ ن: يثبتُ.

١٤ ط – الوقوع؛ ن: منافٍ للامتناع.

١٥ ط – منافٍ.

وأما إذا كان مساويًا له كقولنا: "الإنسان ملزوم للناطق، والناطقُ[١] مُنافٍ للصاهل"، فيقال في المقدمة الأجنبية: ملزومُ منافِ الشيء منافٍ لذلك الشيء كذلك، ولا يقال فيه: منافٍ لذلك الشيء بالأولى. والسرُّ فيه: أن مناطَ المنافاة [٦٣ظ] هي القيود ذاتيةً كانت أو عرضية، فكلما كانت / القيود أكثر كانت المنافيات أكثر، ألا يرى أن الإنسانَ لمَّا كانت قيوده أكثر من قيود الحيوان نافى ما نافاه الحيوان، وزادَ عليه بمنافاته لجميع ما دخل معه تحت الحيوان.

وظهر من هذا أن المنافاة كما تقبل العموم والخصوص تقبل الشدة والضعف أيضًا؛ فإن منافاة الإنسان للشجر أشد من منافاة الحيوان له؛ فإنه ينافيه بأمرين؛ وهما الحس والحركة الإرادية، والإنسان ينافيه بثلاثة أشياء؛ هذان والنطق، فإيقاع الشيء منافٍ لامتناع وقوعه، لكن امتناع وقوعه حقٌّ لما قدمناه، فإيقاعه محالٌ.

[١.٢. النتيجة]

وحاصل ما ثبت فيما تقدم أنَّ كلَّ فعلٍ مطلوبٍ من المكلف إيقاعُه بالاختيار فهو إما معلومُ الوقوع منه له تعالى أو معلوم اللاوقوع، وكل معلوم الوقوع منه له تعالى فهو واجب الوقوع منه، وكل معلوم اللاوقوع منه له تعالى فهو ممتنع الوقوع منه.[٢] فكل فعل مطلوبٍ من المكلف إيقاعه بالاختيار فهو إما واجب الوقوع منه أو ممتنعُ الوقوع منه، وكل واجب الوقوع منه فإيقاعه إياه بالاختيار محالٌ، وكل ممتنع الوقوع منه فإيقاعُه مطلقًا محالٌ، وكل ما إيقاعه مطلقًا محال فإيقاعه بالاختيار محالٌ، فكلُّ فعل مطلوب من المكلف إيقاعه إياه بالاختيار فإيقاعه إياه بالاختيار محالٌ، وكل ما إيقاعه بالاختيار محال، فالتكليف بإيقاعه بالاختيار تكليفٌ بالمحال، وكل تكليف بالمحال [٦٤و] فهو خالٍ عن الفائدة، وكلُّ / خالٍ عن الفائدة فهو عبثٌ، وكل عبث فهو منافٍ للحكمة التي هي إتقان الشيء. وإتقانه أن يكون على وجهٍ تترتب[٣] عليه

---

[١] ن - والناطق.
[٢] ب - منه.
[٣] ن: يترتب.

فائدته التي من شأنها أن تترتب[١] عليه. ثم إن فعلَ ما ينافي الحكمة وإن لم يكن محالًا في حق الممكن؛ لكنه محالٌ في حق الواجب تعالى؛ لقاعدة مقررة في محلها، وهي: أنَّ كلَّ صفةٍ من صفاته تعالى فهي ثابتةٌ له على أعلى مراتب الكمال، ومجاوزةٌ حد التمام؛ إذ لا مطمع لجنس النقصان في أن يحوم حول ذلك الجناب رأسًا؛ فثبتَ[٢] أنَّ التكليفَ نفسَه محالٌ أيضًا؛ لأنه تكليفٌ بالمحال فقط.

ثم اعلم أن هذا الدليل سلَّمه قوم ونبا عنه آخرون، والذين سلموه افترقوا إلى فرقتين: فرقة رتبت عليه انتفاء الأنبياء والشرائع كالبراهمة، وقومٌ أثبتوا الأنبياء والشرائع والتزموا الجبر المحض، وهم الجبرية، ومذهبهم معروفٌ في محله.

وأمَّا مَن نبا عنه وهم سائر المليين والفلاسفة فتعرضوا للجواب عنه، والترتيب الطبيعي يقتضي تقديم المعتزلة؛ فإنهم أبعدُ الناس عن الجبر بحسب ظنهم، مع أنهم لا مفرَّ لهم منه، كما قال بعض العلماء: العلم والداعي عَدوَّان للاعتزال،[٣] وقال الإمام الشافعي رضي الله[٤] عنه: إذا سلم المعتزلي العلم بطَلَ[٥] مذهبُهُ.[٦]

[٢. أجوبة المعتزلة عن الشبهة الأولى]

فاعلم أن المعتزلة افترقوا في الجواب عن هذا الدليل إلى أربع فرق بحسَب اختلافهم في علم الحق تعالى، ولنذكر قبل الشروع في ذلك ثلاثةَ / أمور متعلقة بالعلم: [٦٤ظ]

---

[١] ن: يترتب.

[٢] ن: فيثبتُ.

[٣] انظر: المحصل للرازي، ص ١٩٩؛ المفصل شرح المحصل للكاتبي، ٢/٤٧٨. | «على تقدير عد الداعي قاهرًا والعلم غير تابع للمعلوم». «ز».

[٤] ط + تعالى.

[٥] «في القدر بمعنى نفيه مطلقًا كما نسب إليهم، والقدر على طبق العلم التابع للمعلوم». «ز».

[٦] انظر: المسائل الماردينية لابن تيمية، ص ١٥٨؛ شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، ٢/٣٥٤. واللفظ فيهما: «ناظروا القدرية بالعلم، فإن أقروا به خُصموا، وإن أنكروا كفروا».

[٢.١. مباحث متعلقة بالعلم]

[٢.١.١. حقيقة العلم]

الأول: بعض الأقوال في حقيقته، فقيل:

- كيفٌ، وحينئذ هو: [١] إما صورةٌ، [٢] أو قبولُ العالِمِ لها، [٣] أو صفةٌ توجب تمييزًا.

- وإما فعلٌ؛ وحينئذ هو: [٤] إما حصولُ الصورة، [٥] أو التمييز. والثالث والخامس للمتكلمين والباقي للحكماء.

[٢.١.٢. كيفية علمه تعالى]

الأمر الثاني: الخلاف في كيفية علمه تعالى:

[١] فابن سينا والفارابي وبهمنيار[١] أن علمه بالممكنات بارتسام صورها.

[٢] والإشراقيون بحضورها لديه.

[٣] والمعتزلة بثبوت المعدومات.[٢]

[٤] وأفلاطون بالمُثُل.[٣]

[٥] وفرفوريوس باتحاد العاقل مع المعقول.

[٦] ومتأخرو الحكماء بالإجمالي في الجزئيات.

[٧] والصوفيةُ بالأعيان الثابتة.

---

١ «هو ابن مرزبان الآذربيجاني مؤلف كتاب التحصيل، أخذ الفلسفة عن ابن سينا وأبي العباس اللوكري». «ز». | أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٦م)، حكيم من أعيان تلامذة ابن سينا، كان مجوسيًا وأسلم، من مؤلفاته: ما بعد الطبيعة، ومراتب الموجودات، والتحصيل. انظر: تاريخ الحكماء للشهرزوري، ص ٣١٦-٣١٧؛ روضات الجنات للخوانساري، ٢/١٥٧-١٥٩؛ هدية العارفين للبغدادي، ١/٢٤٤؛ الأعلام للزركلي، ٢/٧٧-٧٨. | يجب التنويه أن أبا العباس اللوكري هو تلميذ بهمنيار الأذربيجاني، لا أستاذًا له كما نقل الكوثري. انظر: «المقدمة» للسيد إبراهيم ديباجي، ص ١٠، ١٣.

٢ «ويعنون بثبوتها تمايزها في الأزل». «ز».

٣ «وقد توسع المشاؤون والمتكلمون في رد المثل الأفلاطونية، التي هي عبارة عن عالم يتوسط بين المادي والمجرد، ومنه أخذ المثبتون لعالم المثال الذي تتجسد فيه المعاني في زعمهم، وهي صور لا مادة لها مثل العكوس في المرايا عندهم». «ز».

[٢. ١. ٣. وجود العلم / ما يتعلق به علمه تعالى]

الأمر الثالث: في وجوده:

[١] ففرقة من قدماء الحكماء قالوا: يعلم غيره ولا يعلم نفسه لعدم الواسطة.

[٢] وفرقةٌ لا يعلم شيئًا أصلًا، وإلا[١] علم نفسه فيلزم عليه ما لزم على الأول.

[٣] وفرقة يعلم نفسه ولا يعلم غيره.

[٤] وفرقة لا يعلم غير المتناهي تفصيلًا.

[٥] وفرقة لا يعلم الجزئيات المتغيرةَ أو المتشكلةَ[٢] إلا على وجهٍ كلي.

[٦] وفرقة من المعتزلة لا يعلم الشيء قبل وقوعه ويتغير بتغيره.

[٢. ٢. جواب الفرقة الأولى من المعتزلة]

إذا عرفت هذا فنقول:

الفرقة الأولى: أبو علي الجبائي،[٣] وابنه أبو هاشم، والقاضي عبد الجبار،[٤] ومن تابعهم من المعتزلة؛ فإنهم منعوا مقدمةً من الدليل، وهي لزوم انقلاب العلم جهلًا ونقيضَها؛ وذلك لأنهم كانوا إذا قيل لهم: لو وقع خلافُ معلوم الله تعالى لزمَ انقلاب / علمه تعالى جهلًا. قالوا: قولُ من يقول: "إنه ينقلب علم الله جهلًا"، خطأٌ، وقول من يقول: "إنه لا ينقلب" خطأٌ، ولكن يجبُ الإمساك عن القول. [٦٥و]

---

[١] ن: ولا.

[٢] ن: والمتشكلة.

[٣] أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي (ت. ٣٠٣هـ/٩١٦م)، من أئمة معتزلة البصرة في عصره، من رجال الطبقة الثامنة، تتلمذ عليه الأشعري، كما تفرد عن المذهب بآراء خاصة. توفي بالبصرة ودفن بجبى بخوزستان. انظر: فضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار، ص ٢٨٧-٢٩٦؛ طبقات المعتزلة لابن المرتضى، ص ٨٠-٨٥؛ الفهرست للنديم، ١/٦٠٦-٦٠٧؛ البداية والنهاية لابن كثير، ١٤/٧٩٨-٧٩٩.

[٤] قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت. ٤١٥هـ/١٠٢٥م)، من كبار متكلمي المعتزلة، رجال الطبقة الحادية عشرة، وإليه انتهت رئاستهم في زمانه، له كثير من التصانيف. انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى، ص ١١٢-١١٣؛ لسان الميزان لابن حجر العسقلاني، ٥/٥٤.

[٢.٢.١. رأي المؤلف في هذا الجواب]

وأنت خبير بأن هذا الجواب في غاية الضعف؛ لأنهم إن أرادوا أن النفي والإثبات باطلان في نفس الأمر: كان هذا قولًا بإثبات الواسطة بينهما، وبديهة العقل دافعة لذلك، كيف وعدم اجتماع النفي والإثبات وعدم ارتفاعهما أجلى البديهيات على الإطلاق؟! فإنهم إنما يمثلون لها به وبثلاثة أخرى تتوقف[1] عليه، وهي:

[١] قولنا: "الكل أعظم من الجزء"، وإلا فالجزء الآخر معتبر وليس بمعتبر.

[٢] وقولنا: "الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية"، وإلا فحقيقتها واحدة وليست بواحدة.

[٣] وقولنا: "الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين"، وإلا لكان الواحد اثنين؛ فيكون وجود أحد المثلين وعدمُه واحدًا.

والنفي والإثبات في المسائل الثلاث لا يجتمعان ولا يرتفعان، إلى آخر ما فُصِّل في محله، وإذا كان أجلى البديهيات باطلًا ارتفعت سائرُ الوضعيات؛ بل المجاورات، فارتفعت الإنسانية، وكيف يتوهم هذا أدنى عاقل فضلًا عن أولئك الأعلام؟! وإن أرادوا أنهم لا يذكرونه باللفظ واللسان فالإلزام ما ورد على لفظهم وكلامهم، وإنما ورد على هذا البحث في نفسه. وإن أرادوا أمرًا ثالثًا فعبارتهم لا تؤديه لعدم احتمال معنى ثالث لها، كما لا يخفى.

[٢.٣. جواب الفرقة الثانية من المعتزلة]

[٦٥ظ] الفرقة الثانية: الكعبي[2] ومن وافقه فإنهم قالوا:[3] / العلم يتبع المعلوم؛

---

[1] ط ن: يتوقف.

[2] أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي (ت. ٣١٩هـ/٩٣١م)، من معتزلة بغداد، درس على أبي الحسين الخياط، من كبار المتكلمين، وإليه تنسب الطائفة الكعبية، له اختيارات خاصة في علم الكلام. انظر: فضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار، ص ٢٩٧؛ طبقات المعتزلة لابن المرتضى، ص ٨٨-٨٩؛ الفهرست للنديم، ٦١٣/١-٦١٥؛ البداية والنهاية لابن كثير، ٤٧/١٥.

[3] في هامش نسخة ملي، أنقرة، رقم: ٤/٤٤١، (٥٣ظ): «وهاهنا إشكال، وتفصيله: أن كل ما علم الله تعالى وقوعه في زمان معين يجب وقوعه فيه، وإلا لزم الجهل المحال. >

فإن فرضنا أن الواقع من العبد هو الإيمان يكون الحاصل في الأزل هو العلم بوجود الإيمان، وإذا فرضنا أن الواقع من العبد[1] هو الكفر بدلًا عن الإيمان لزم أن يكون الحاصل في الأزل هو العلم بالكفر بدلًا عن العلم بوجود الإيمان، وهذا فرَضُ علمٍ بدلًا عن علم آخر، لا أنه يتغير علمُ الله تعالى.

[١.٣.٢. رأي المؤلف في هذا الجواب]

وأنت دارٍ بأن هذا الجواب أيضًا في نهاية السقوط؛ وذلك لأنه لا نزاع في أنه متى كان الواقع هو صدور الإيمان من العبد كان الواقع هو علم الله تعالى بوجود الإيمان، ومتى كان الواقع هو صدور الكفر كان الواقع هو علم الله تعالى بوجود الكفر؛ إلا أن هذه القضية شرطية؛ لأن قولنا: إن كان الصادر عن العبد كذا كان الحاصل في حق الله تعالى هو العلم بكذا: لا شكَّ في أنه قضية شرطية؛ إلا أنا نقول: هل حصل لله تعالى في الأزل علمٌ بوقوع أحد الطرفين أو لم يحصل؟ فإن لم يحصل فهذا هو قول الفرقة الثالثة وسيأتيك رده، وإن حصل فنقول: لمَّا كان ذلك العلم في نفسه واقعًا على وجهٍ / خاص، وكونُه عالمًا [٦٦و]

← وتفصيل الجواب: لما تعلق علم الله بالأشياء في الأزل بشرط وقوعها فيما لا يزال فغاية ما أفاده هذا الدليل هو وجوب الأفعال في وقتها بشرط وقوعها في وقتها، أو وجوب عدمها في ذلك الوقت بشرط عدمها فيه، وذلك ضرورة بشرط المحمول، وهو لا تفيد الوجوب في نفسه بحيث يكون سالبًا للاختيار؛ لأن قولك: لو لم يقع معلوم الله كان بمنزلة أن يقال: لو لم يقع الأمر الواقع في ذلك الوقت يلزم المحال، ومن هاهنا يتضح قولهم: إن العلم تابع لوقوع المعلوم لا العكس؛ لأنه بمعنى لو فرض عدم وقوع المعلوم في ذلك الوقت لَمَا تعلق به العلم في الأزل بخلاف العكس، لأنه واقع في ذلك الوقت، ولو فرض عدم تعلق العلم بوقوعه فلأن تعلق العلم في الأزل لأجل كونه مما يقع فيما لا يزال وليس كونه مما يقع فيما لا يزال لأجل تعلق العلم به في الأزل. وإن شئت زيادة توضيح فاعلم أنَّ أفعاله تعالى وجميع صفاته لمَّا لم يكن زمانية كان الزمان المستقبل عنده تعالى كالزمان الماضي بالنسبة إلينا، فلو رأيتَ وقوع شيء في الزمان الماضي ثم فرضتَ عدم وقوعه يلزم اجتماع الوقوع واللاوقوع؛ لكن لا يلزم ذلك مطلقًا، بل إذا فرضت عدم وقوعه بشرط وقوعه في ذلك الزمان. فلو قلت: وقوع ذلك الشيء واجب وإلا يلزم اجتماع النقيضين فغاية ما لزم من ذلك الدليل هو وجوب الوقوع بشرط الوقوع لا وجوبه في نفسه، ومع قطع النظر عن ذلك الشرط، فكذا وجوب الأفعال من جهة تعلق علم الواجب تعالى. فاعلم هذا الكلام؛ فإنه مما غفل عنه أقوام بعد أقوام». «من منهوات حاشية التهذيب للفاضل الكلنبوي».

[1] ط – من العبد.

مشروطٌ[١] بوقوع معلومِ ذلك العلم، فلو تغير المعلوم لا محالةَ يتغير العلم، وهو مُحالٌ من أربعة وجوه:

الوجه الأول: انقلاب العلم جهلًا.[٢]

الثاني: اتصاف الواجب تعالى بذلك، وهو نقصٌ يستحيل عليه تعالى كما قدمناه.

الثالث: أن علم الله تعالى كان علمًا قبل تغير هذا المعلوم، فيلزم أن يغيره حدوث الشيء عن صفته التي كانت حاصلةً له، وأن يقع ذلك التغير في الزمان الماضي، وهذا مما لا يقبله العقل البتة.

الرابع: أن العلم بالوقوع مشروطٌ بالوقوع، فإذا حصل العلم بوقوع ذلك الكفر فقد حصل وقوع الكفر، وذلك جمعٌ بين النقيضين، وهو محالٌ.

[٢. ٤. جواب الفرقة الثالثة من المعتزلة]

الفرقة الثالثة: هشام بن الحكم،[٣] وأبو الحسين البصري، وجهم بن صفوان الترمذي[٤] رئيس الجبرية ومن تابعهم؛ فإنهم قالوا: إنه تعالى كان في الأزل عالمًا بحقائق الأشياء وماهياتها، وكان عالمًا بأنه سيحدثها مرارًا كثيرة بإحداث جزئياتها، فأما العلم بتلك التفاصيلِ وبتلك الأحوال فما كان حاصلًا في الأزل، وإنما يحدث / العلم بها عند حدوثها، وذلك؛ لأنَّ ذاتَه[٥] تعالى توجب [٦٦ظ]

---

١ ن: شروطه.

٢ ط - جهلًا.

٣ أبو محمد هشام بن الحكم الواسطي (ت. ١٧٩هـ/٧٩٥م)، مولى بني شيبان، الكوفي، من متكلمي الشيعة الإمامية، قائل بالتشبيه والجسمية، سكن بغداد وتوفي بعد نكبة البرامكة بالكوفة. انظر: الفهرست للنديم، ١/٦٣٢-٦٣٣؛ سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٠/٥٤٣-٥٤٥؛ لسان الميزان لابن حجر العسقلاني، ٨/٣٣٤.

٤ «هو أصل البلاء وقتل سنة ١٢٨. وتابعه هشام بن الحكم المجسم، قال ابن حزم: كان يزعم أن علمَ الله محدَث، تعالى الله عن ذلك. مات بعد نكبة البرامكة، ويرثى لمثل أبي الحسين البصري صاحب المعتمد؛ حيث يذكر معهما في مثل هذه الشناعة». «ز». | جهم بن صفوان أبو محرز السمرقندي الترمذي (ت. ١٢٨هـ/٧٤٦م)، رأس الجبرية، وأحد أوائل المتكلمين الذين نفوا الصفات الإلهية، نفى كذلك الأسماء الحسنى، تنسب إليه فرقة الجهمية، كفَّره بسبب أفكاره خلقٌ كثير ومات مقتولًا. انظر: الكامل لابن الأثير، ٤/٣٤٧-٣٤٨؛ سير أعلام النبلاء للذهبي، ٦/٢٦؛ لسان الميزان لابن حجر العسقلاني، ٢/٥٠٠.

٥ ط: وذلك ذاته؛ ن: وبذلك ذاته.

حصول العلم بالمعلوم؛ لكن يشترط حصول ذلك المعلوم على ذلك الوجه، فإذا حصل ذلك المعلوم على ذلك الوجه[١] فقد حصل الموجب مع شرط الإيجاب، فلا جرم يحدث ذلك العلم، وإذا منعنا كونَه تعالى عالمًا بهذه الجزئيات في الأزل فقد زال هذا الإشكال.

أقول: حاصل مذهبهم أن العبد مختارٌ اختيارًا حقيقيًا لا غبار عليه من هذه الجهة أصلًا. وبيان ذلك: أن العبد وإن كان مرتبطًا بالحق تعالى في إيجاد ذاته وصفاته وأفعاله الغير الاختيارية فهو منقطعُ النسبة إليه تعالى في أفعاله الاختيارية؛ فإنه مستقلٌّ بها خلقًا وإرادة وعلمًا. وذلك أن الحق تعالى خلق العبد، وخلق له قدرةً مؤثرةً في أفعاله الاختيارية بإرادته، فإذا فعل العبد فعلَه الاختياري تكون قدرته وحدَها هي المؤثرة، من غير مشاركة أو معاونة من قدرته تعالى، وتكون أيضًا إرادته وحدها هي المخصصةُ، من غير احتياجٍ إلى إرادته تعالى، بل ومع مخالفة إرادته تعالى.

وعلى هذا / القدر في هذه المسألة أطبق جميع طوائف المعتزلة، فلم يبق في مذهبهم ما يلزم منه الجبر إلا مسألة العلم، فلما زادها عليهم هشام ومن تابعه لم يبقَ على مذهبه[٢] إشكالٌ رأسًا. [٦٧و]

[٢.٤.١. رأي المؤلف في هذا الجواب]

لكنه مذهبٌ سخيف قبيح جدًّا يقشعر منه جلد المؤمن؛ بل والكافر، وليت شِعري أيُّ فرقٍ يبقى بين هذا المذهب والمذهب المشهور عن[٣] الفلاسفة في إنكارهم علمَه تعالى بالجزئيات! كلَّا، لا فرق بينهما إلا بالسرمدية والأزلية. والجهلُ نقصٌ -طالت مدته أو قصرت- فيستحيل على واجب الوجود، ولقد شنَّعَ بعض العلماء[٤] العظام على هذا المذهب بقوله: «وهذا قولٌ أطبق أكثر المسلمين على عدم الالتفات إليه».[٥]

---

١ ط - فإذا حصل ذلك المعلوم على ذلك الوجه.
٢ ط + على.
٣ ب: من.
٤ يقصد الإمام فخر الدين الزازي.
٥ انظر: المطالب العالية للرازي، ٣/٣١٥.

أقول: وهذا التشنيع غير كاف في أمثال هذا المقام؛ بل الواجبُ عل كل أحدٍ الحكمُ بإطباق جميع المسلمين على كفر من تفوه بمثل هذا الخطر العظيم عِظَمَ قدره[١] في العلم أولًا. وصرح المحقق البياضي في **إشارات المرام**: أن أبا حنيفة والشافعي وأحمد كفَّروا هشامًا[٢] بسبب هذه المسألة،[٣] ويا ليته إذ وردت[٤] عليه هذه المسألة أضافها إلى ما يجهله مما لا يتناهى من معلوماته / تعالى، وحريٌّ بمن يحكُم بنفوذ مشيئة العبد غالبةً[٥] لمشيئة[٦] مولاه تعالى: [٦٧ظ] أن[٧] يحكم بزيادة علم العبد على علمه تعالى؛ فإن العبد قد يعلم الشيء قبل وقوعه بوحيٍ أو غيره.

[٢.٥. جواب الفرقة الرابعة من المعتزلة]

الفرقة الرابعة: بقية المعتزلة، ويشاركهم غيرهم في ذلك؛ فإنهم أجابوا عن الدليل بجوابين؛ أحدهما: على سبيل المعارضة والإلزام، والآخرُ: على سبيل الحل والتحقيق.

أما الجواب الذي على سبيل المعارضةِ والإلزام: فهو أنَّ الله تعالى كما كان عالمًا بوقوع أفعال الخلق قبل خلْقهم كذلك كان عالمًا بوقوع أفعال نفسه قبل خلقها، فلو كان علمُه بوقوع أفعالِ العباد منهم موجبًا لكونِهم مجبورين عليها:

---

١ «وعلى قدر عظم قدر العالم قد يكون عظم خطئه، فلا يستغرب وقوع أبي الحسين البصري في مثل هذا الرأي الشنيع، وتلك مسألة زلق فيها الإمام في البرهان فضلًا عن الشيخ الحراني نسأل الله الرعاية». «ز».

٢ ن: هشام بن الحكم.

٣ انظر: إشارات المرام للبياضي، ٣٠٠، ٣٠٥-٣٠٦.

٤ ط: أوردت.

٥ «بل أجرى المولى سبحانه عادته -بمحض فضله- على أن يريد ويخلق ما أراده العبد من الأفعال التي كلف بها، تعالى الله عن أن يغلب على مشيئته مشيئة. قال الله تعالى في الحديث القدسي: "يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم"(١) رتب الهداية على الاستهداء وهو طلب الهداية وإرادتها. وفي الذكر الحكيم: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ﴾(٢) [الإسراء ١٧/١٨]، رتب التعجيل المترتب على إرادته تعالى على إرادة العبد، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ ٱلْـَٔاخِرَةِ نُؤْتِهِۦ مِنْهَا﴾ [آل عمران ٣/١٤٥]، و﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْـَٔاخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ﴾ [الشورى ٤٢/٢٠]». «ز». | (١) سبق تخريجه؛ (٢) ذُكرت الآية في ن: "من أراد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد"، وهو سهوٌ من الكوثري.

٦ ن: على.

٧ ب: أنه.

لزم أن يكونَ الحقُّ تعالى أيضًا مجبورًا على إيقاع فعلِه، فكلُّ شيءٍ أجبتُمْ به في أفعاله تعالى[١] فهو جوابُنا في أفعال العباد.

ورَدَّهُ في شرح المقاصد بالفرق بين الملحَق والملحَق به، حيث قال:

الاختياري: ما يكون الفاعل متمكنًا مِن تركِه عند إرادة فعلِه لا بعدَها، وهذا متحققٌ في فعلِ الباري تعالى؛ لأن إرادته قديمةٌ متعلقةٌ في الأزل بأنه يقع في وقته، وجاز أن تتعلق حينئذ / بتركه، وليس حينئذ سابقةُ علمٍ ليتحقق الوجوب والامتناع؛ إذ لا قبْلَ للأزلي، والحاصل أن تعلق العلم والإرادة معًا فلا محذور، بخلاف إرادة العبد.[٢] مع علمه تعالى. انتهى. [٦٨و]

أقول: المحذور باقٍ، والفرق غير مؤثر فإنَّ العلم بوقوع الشيء مستلزمٌ لوقوعه، بلا فرق بين المقارِن للإرادة والسابق عليها كما لا يخفى، فإن نافى الاختيارَ في الثاني نافاه في الأول، وإلا لا، والحق أنه غيرُ منافٍ له كما ستراه في الحل.

وأما الجواب الذي على سبيل الحل والتحقيق فهو أنَّ علمَه تعالى بوقوع فعلٍ معين وإن لزمه وقوع ذلك الفعل؛ لكن عِلمُ شخصٍ بوجوب وقوع فعلٍ من شخص آخر مع أنَّ[٣] سببَه القريب قدرةُ ذلك الشخص الآخر وإرادتُه: لا ينافي اختيار ذلك الشخص الآخر، فعلمُه تعالى بوجوب وقوع فعلٍ من شخص لا ينافي اختيار ذلك الشخص؛ لأنَّ السبب القريب لوقوع ذلك الفعل من الشخص، هو قدرةُ الشخص وإرادتُه.[٤]

هكذا أجاب خاتمة المحققين الطوسي عفا الله تعالى عنه.

ونظَّرَ لذلك المحققُ صدر الدين الشيرازي في إثبات الباري تنظيرًا يوضِّحه فقال:

ونظيرُ / ذلك أن يكون لزيد طريقان إلى مقصده: أحدهما عالٍ والآخر سافلٌ، وله قدرةٌ على قطع كل واحد منهما حين إرادة قطعه، ولكن قبل أن يشرع في قطع أحدهما اتفق أنَّ رجلًا عَلِم -بكشفٍ أو إلهام مثلًا- [٦٨ظ]

---

١ ب - تعالى.

٢ شرح المقاصد للتفتازاني، ٤/٢٣٢.

٣ ن - مع أنَّ.

٤ انظر: أجوبة المسائل النصيرية للطوسي، ص ١٠٥.

بأن زيدًا بإرادته يختار الطريق العالي، فكما أنَّ عِلم الرجل في الصورة المفروضة لا ينافي قدرةَ زيدٍ على قطع الطريق السافل، كذلك علمُ الباري تعالى بكُفر الكافر مثلًا لا ينافي قدرة الكافر على الإيمان. والحاصل: أن الباري تعالى يقدِّرُ من طرفي المقدور ما يعلم أنَّ العبد بإرادته يفعله، لا أنه يقدِّرُ فعلًا ويُجبر العبد عليه. انتهى.[١]

أقول: وبيان كلام هذين العلامتين وتحقيقه: أن غاية ما لزم من عِلم الباري تعالى بفعلِ العبد لزومُه له، ولزوم شيء لشيءٍ مضمونُ[٢] قضيةٍ شرطية متصلة لزومية، وهي قولنا: كلما علم الباري تعالى بوقوع فعلٍ من[٣] العبد وقع، وكلُّ قضيةٍ شرطية متصلة لزومية، فهي إنما تدل على ملزومية المقدِّم للتالي ولازمية التالي للمقدِّم،[٤] ولا دلالة لها على علية أحدهما للآخر ولا معلوليةِ الآخر له أصلًا.

[٦٩و] وذلك أنَّ / العلية أخصُّ من اللزوم، فكل شيئين أحدهما علةٌ تامة للآخر متلازمان وجودًا وعدمًا، وليس كل متلازمين وجودًا وعدمًا أحدهما علةٌ تامة للآخر، فبينهما عمومٌ وخصوص مطلق.

مثاله: طلوع الشمس، الذي هو علةٌ تامة لوجود النهار وإضاءة الأرض، وكلٌّ منهما معلول له، وليس شيءٌ من الأخيرين[٥] بعلةٍ للآخر ولا معلولٍ له، والثلاثة متلازمة.

فيجوز أن يكون المقدِّمُ علة للتالي، نحو: كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودًا، ونحو: كلما كانت الشمس طالعة كانت الأرض مضيئة.

ويجوز العكس، نحو: كلما كان النهار موجودًا فالشمس طالعةٌ، ونحو: كلما كانت الأرض مضيئة فالشمس طالعة.

---

١ انظر: رسالة في إثبات الباري لصدر الدين الدشتكي، ١٢٢و–١٢٢ظ. بتصرف | في هامش نسخة ملي، أنقرة، رقم: ٤/٤٤١، (٥٥ظ): «قوله: "ويجبر العبد عليه" انتهى إلخ والصواب: ولا يجبر العبد عليه، وحق العبارة أن تقدير الله تعالى فعلًا لا يجبر العبد عليه. الحاج حقي».

٢ ن: مضمونه.

٣ ط – من.

٤ ط: للمقدوم.

٥ ن: الآخرين.

ويجوز أن لا يكون بينهما علية لكن يكونان معلولين لعلة واحدة، نحو: كلما كان النهار موجودًا فالأرض مضيئة.

ويجوز أن لا يكونا معلولين لعلة واحدة، نحو: كلما كان هذا إنسانًا كان حيوانًا، فهذان ليسا بمتلازمين؛ لعدم كونهما معلولين لعلة واحدة، وإنما التالي لازمٌ للمقدِّم.

وإذا عرفتَ ذلك ظهر لك أنَّ استلزامَ العلم بشيءٍ -وجودَ[1] ذلك الشيء-: لا يستلزمُ عليته له، فعِلمُ الواجب تعالى بوقوع فعل العبد ليس علةً لذلك الوقوع. والسر في ذلك: أن العلاقة بين العلم والمعلوم التي هي منشأ الاستلزام المذكور: ليست علاقةَ تأثيرٍ بلا شبهةٍ، وإنما هي علاقة مطابقةٍ / بينهما. [٦٩ظ]

ثم إن المطابقة بين الشيئين على وجهين:

أحدهما: مطابقةٌ من الطرفين، كمطابقة سطح لسطح، بحيث لا يفضُل أحدهما عن الآخر في جانبٍ من جوانبه أصلًا، وكمطابقة صورتي زيد وعمرو الخارجيتين أو الخياليتين ونحو ذلك، ففي جميع جزئيات هذا النوع تكون نسبة أحد المتطابقين إلى الآخر ليست بأولى من نسبة الآخر إليه.

والوجه الآخر: مطابقةٌ من أحدهما فقط، بأن يكون أحدُ المتطابقين منسوبًا إلى الآخر لا بالعكس:

[١] كمطابقة صورةِ الفرس المنقوشة في الحائط لهويةِ الفرس الخارجية، فإنها صورةٌ صناعية كثيفة نقشها نقاشُ الحيّ قياسًا على الصورة الطبيعية الخارجية للفرس، وأَخْذًا لها منها لتكون ظلالها[2] مُعرِّفًا إياها عند غيبتها عن الحس.

[٢] وكمطابقة صورتها الظلية الحادثة من حيلولة جرمها الكثيف بينها[3] وبين النير.

[٣] وكمطابقة صورتها المثالية الحادثة بسبب مقابلتها لصقيلٍ غير مشفّ كالمرآة والماء ونحوهما.

---

[1] بدل من استلزام.

[2] ن: ليكون خيالها.

[3] ن: بينهما.

[٤] وكمطابقة صورتها الخيالية المنقوشة في الخيال؛ فإنها صورةٌ شَبَحِيَّةٌ مقدارية نقشها الروح الباصر بواسطة العصبتين والحس المشترك، أخْذًا لها من هويتها الخارجية أيضًا.

[٥] وكمطابقة صورتها العقلية المَابَعْدَ الطبيعية الغير المقدارية التي نقشها قلمُ
[٧٠و] العقل بأنامل المفكرة في لوح النفس بعد تجريد غواشي كل مُشخِّصٍ لها / عنها.

فالصورةُ في كل موضع من هذه المواضع الخمسة تابعةٌ للهوية الخارجية الحقيقية الطبيعية، فتنسب إليها، ويقال: صورة الفرس، وهي لا تنسب إليها،[1] فلا يُقال: فرس الصورة، وإذا كانت الصورة العلمية تابعة للمعلوم وحكايةً عنه، والتابع لا يؤثر في المتبوع: فالصورة العلمية لا تؤثر في المعلوم، فلا يكون العبد مجبورًا في الفعل الصادر عنه بسبب تعلق العلم بصدوره.

[٢.٥.١. رأي المؤلف في هذا الجواب]

واعلم أن هذا الجوابَ في غاية الوثاقة؛ لكنه إنما يكفي من يقول باستقلال قدرة العبد في إيجاد أفعاله، سواءٌ كان مستقلًا في المشيئة أيضًا: وهم المعتزلة، أو لا: وهو إمام الحرمين.

وأما من يقول: إنَّ فعل العبد واقعٌ بتأثير قدرته تعالى وحدَها، أو بمشاركةٍ من قدرة العبد كما فُصِّل سابقًا: فإن هذا الجواب وإنْ نفعه باعتبار هذه الشبهة؛ لكن ترِدُ عليه شبهة أخرى فيحتاج إلى جواب آخر، وهي على صورة الشبهة الأولى؛ بَيدَ أنَّا نأخذ القدرة فيه بدل العلم، فنقول:

[الشبهة الثانية: تعلق قدرة الله بفعل العبد]

[١. صورة الشبهة الثانية الواردة على صحة التكليف باعتبار تعلق قدرة الله بفعل العبد]

كلُّ فعلٍ مطلوبٍ إيقاعُه من المكلف بالاختيار فهو إنما يقع لو وقع بتأثير

---

١ ب - إليها.

قدرته تعالى، وكلُّ فعلٍ إنما يقع لو وقع بتأثير قدرته تعالى، فإيقاعُ المكلف إياه بالاختيار مُحالٌ.

[١.١. تقرير دليل الشبهة الثانية]

أما الصغرى: فلعموم تأثير قدرته تعالى لكل ممكن معدوم بالإيجاد، أو موجود بالإعدام.

وأما الكبرى: فلئلا يلزم اجتماع المؤثرين على أثر واحد.

[٢.١. النتيجة]

فكلُّ فعلٍ مطلوبٍ إيقاعُه من المكلف بالاختيار[١] فإيقاعُ المكلَّف إياه بالاختيار محالٌ، فالتكليف به / تكليفٌ بالمحال، وكلُّ تكليفٍ بالمحال فهو خالٍ عن الفائدة، وكلُّ خالٍ عن الفائدة فهو عبثٌ، وكل عبثٍ فهو منافٍ للحكمة وموجبٌ لنقصانها؛ لكنَّ نقصان حكمته تعالى محالٌ، وموجبُ المحالِ محالٌ، فالتكليف بما ذُكر تكليفٌ محالٌ. [٧٠ظ]

[٢. جواب الشبهة الثانية]

ثم إن المتصدين للجواب عن هذه الشبهة -وهم القائلون بتأثير قدرته تعالى- تَفَنَّنَتْ مآخذهم في الجواب عنها حَسبَ تَنَوُّع مذاهبهم، وبيانُ ذلك:

[١.٢. أقسام المحال]

أنَّ المحال على قسمين: أحدهما مُحالٌ لذاته، والآخر محالٌ لغيره.[٢]

---

[١] ن + إنما يقع لو وقع بتأثير قدرته تعالى.

[٢] يقسم المؤلف المحال لغيره لقسمين، ١- المحال العادي وهو ما كان خلاف الحكمة والنسق، ٢- الممتنع لغيره وهو ما كان خلاف متعلَّق العلم أو القضاء أو الإرادة. وعليه فيكون عندنا ثلاثة أقسام للمحال، وهو بهذا الشكل: القسم الأول: محال لذاته. القسم الثاني: المحال العادي. القسم الثالث: الممتنع لغيره.

[٢.١.١. القسم الأول: المحال لذاته]

أما المحال[١] لذاته: فهو ما تكون ماهيته كافيةً في ثبوت الاستحالة لها، ذهنًا أو خارجًا، من غير توقفٍ[٢] على وجودِ شرطٍ أو انتفاءِ مانعٍ، ذاتًا كان كالشريك، أو صفةً كاجتماع الضدين.

وأما المحال لغيره: فهو ما يكون منشأُ استحالته أمرًا خارجًا عن ذاته، ذهنًا أو خارجًا، وهو ينقسم إلى قسمين بسبب انقسام ذلك الأمر الخارج -وهو منشأ الاستحالة- إليهما:

[٢.١.٢. القسم الثاني: المحال العادي]

أحدهما: كونُه خلافَ متعلَّقِ[٣] الحكمةِ والنسَقِ.[٤]

[٢.١.٣. القسم الثالث: الممتنع لغيره]

والآخر: كونه خلاف متعلَّق[٥] العلم أو الإخبار[٦] أو القضاء أو الإرادة.

[٢.١.٢.١. بيان المحال العادي]

والقسم الثاني:[٧] وهو كون الشيء مخالفًا للحكمة الإلهية والنسق العادي هو[٨] المسمى بالمحال العادي، كخلق الجواهر والطيران إلى السماء وحمل الجبل، فإنها وما شاكلها تختلف أحكامُها بالنظر إلى قدرته تعالى مع إمكانها الذاتي، وإلى حكمته في ترتيب هذا النظام الأكمل.

وبيان المقام يحتاج إلى نوع بسطٍ من الكلام، وهو أنَّ الشيء قد يشتمل على أمور ذاتية، أو عرَضية لازمةٍ أو مفارقةٍ، ثم إنَّ العقل يحكم عليه بحكم خاص؛

---

١ ط - ثم إن المتصدين للجواب عن هذه الشبهة... أنَّ المحال على قسمين: أحدهما مُحال لذاته، والآخر محالٌ لغيره. أما المحال.

٢ ط: ذهنًا أو خارجًا على قسمين أحدهما محال لذاته والآخر محال لغيره أما المحال على وجود شرط. | هنا حذف وسبق نظر من الناسخ في هذه النسخة.

٣ ن - متعلَّق.

٤ هو عند المؤلف القسم الثاني، ويسميه: "المحال العادي".

٥ ر ط: والآخر خلافه وهو كونه متعلق؛ ب: والآخر خلافه وهو كونه خلاف متعلق.

٦ ن: الاختيار.

٧ أي كونه خلاف متعلق الحكمة والنسق.

٨ ن: وهو.

بسبب / ملاحظته بأمر خاص من تلك الأمور، لا يمكنه أن يحكم عليه مع هذه الملاحظة بحكم آخر لا يناسب تلك الملاحظة، وعكس هذا حكمه على ذلك الشيء بعينه بحكمٍ آخر غير الأول؛ بسبب ملاحظته بأمر من تلك الأمور غير الأمر الأول. [٧١و]

ومثاله:[١] إذا لاحظ العقلُ الدمَ لا يمكنه أن يحكمَ عليه بأنه غذاءٌ للبدن من حيث كونُه جسمًا؛ بل من حيث كونه عضوًا بالقوة القريبة من الفعل، وبالعكس لا يمكنه أن يحكمَ عليه بأنه ذو أبعاد ثلاثة من حيث كونُه دمًا؛ بل من حيث كونُه جسمًا طبيعيًا. وهذا أمرٌ مفروغٌ عنه.

إذا عرفتَ هذا فاعلم أنَّ هذا الأمر العادي والنظام النسقي الذي أوجدَ اللهُ تعالى العالمَ بحسبه، واستمرت فيه سنته المطردةُ على طِبق النظام العلمي الأزلي: يمكن أن:

يلاحظه العقل من حيث[٢] كونه متعلَّق القدرة الشاملة.

وأن يلاحظه من حيث كونُه متعلق الحكمة الكاملة.

فإن لاحظَه من الوجه الأول أمكنه أن يحكم عليه بجواز فرط نظامه وخرق نَسَقِه؛ فإنَّ القدرةَ تامةٌ والإمكان ملازمٌ لمتعلَّقها، فلا مانع من هذه الحيثية، فلذلك يُجوِّزُ العقلُ أن يكون في هذه الساعة قد جعل الله تعالى البحرَ الملحَ عسلًا؛ لكن بالنظر إلى / الإمكان الذاتي فقط. [٧١ظ]

وإن لاحظه بالوجه الثاني[٣] حكمَ حكمًا ضروريًا بأنه الآن باقٍ على مائيته حُكمًا لا يحتمل متعلَّقه نقيض ذلك الحكم، كما قُررَ في موضعه.

ثم لنُنَبِّهكَ على نكتةٍ، إنْ أخذ التوفيقُ بعضُدك أمكنك أن تجلوَ بها كثيرًا من ظلمات الشُّبهِ الواردة على كلام المحققين في مواضع يدفعك إليها البحث والنظر:

وهي أنَّ إطلاق القدرة وتعلقها بكل شيء بالفعل ينافي الحكمة التامة، وإطلاقُ الحكمة ينافي إطلاق القدرة، والكمالُ إنما هو إطلاق الحكمة. ولنبينه لك

---

[١] ن + أنه.

[٢] ط ن - حيث.

[٣] ن: وإن لاحظ الثاني.

في مثال مأنوسٍ لكَ مُشتركٍ بين الجمهور، وهو أنَّ النجَّار مثلًا يَقدِر على التصرف في القِطع الخشبية كيف ما أراد؛ لكن صناعته وحكمته تقتضي أن يتصرف فيها على طِبقها، وأن لا يُطلق تعلق قدرته بها على وجهٍ ينافي صناعته وحكمته، حتى لو أطلقها وتصرف في الخشب تصرفًا لا يمكنُ معه أن تلتئم منها[١] صورةٌ متقنةٌ: ذُمَّ بفعله؛ بل عُدَّ مجنونًا، بخلاف ما إذا تصرف فيها على مُقتضى الحكمة؛ فإنه يُمدَح به، ولا يذم بعدم تعلق قدرته بإتلافها، ولا يقال: إنه عاجزٌ عنه؛ بل هو قادر عليه.

والسر فيه ما قدمناه في الفصل الأول من هذه المقالة أن تعلق القدرة بالأمر الكلي كافٍ في صحة تعلقها بكل جزئي[٢] من جزئياته، حتى لو لم تتعلق بالفعل بشيء أصلًا ما ضرَّ ذلك / في كونه قادرًا؛ بل يمتنع أن تتعلق القدرة [٧٢و] الأزلية بكل مقدورٍ بالفعل؛ لكن لا لذاته؛ بل لغيره، وذلك الغيرُ أقسامٌ ثلاثة:

الأول: عدم تناهي المقدورات؛ فإنها لا يمكن أن تتعلق القدرة بجميعها بالفعل إلا إذا انتهى أمدُ الأبد؛ لكن انتهاء أمده محالٌ؛ فتعلُّقُ القدرة بجميعها بالفعل محال.

وقولهم: "تعلقات القدرة أو متعلقاتها لا تتناهى" إن أرادوا به: التعلق أو المتعلَّق[٣] بالقوة والصلوحية فاللاتناهي في كلامهم عدمُ مَلكةٍ وعَدَديٌّ، وإن أرادوا: التعلُّق أو المتعلُّق بالفعل فاللانهاية فيه لاتقِفِيَّة، بمعنى: أنه ما من جُملةٍ من التعلقات أو المتعلَّقات[٤] إلا ويمكن أن تقع بعدها جملةٌ أخرى من غير وقوفٍ عند حدٍّ ما، واللانهاية[٥] بهذا المعنى مجازية.

---

[١] ب – منها.

[٢] ن: جزء.

[٣] ن: والمتعلق.

[٤] ن: والمتعلقات.

[٥] «فلا يضر جريان برهان التطبيق في المقدورات والأعداد؛ لأنَّ لا تناهيها لايقفي، وأما تعلق علم الله سبحانه بالأمور الغير متناهية فلا يجري فيه التطبيق؛ لأنهم اعتبروا في جريان التطبيق التطبيق بالفعل، وادعوا البداهة في أن التطبيق بالفعل لا يتحقق بدون وجود الآحاد في الخارج، والعلم لا يستلزم الوجود. كما نقله مرجع أسانيدنا العلامة عبد الرحمن الآمدي عن شيخه الحكيم المحقق محمد بن علي المعروف بملا جلبي الآمدي شيخ المشايخ في القرن الحادي عشر». «ز». | ملا محمد جلبي بن سيد علي الدياربكري (ت. ١٠٦٦هـ/١٦٥٦م)، من علماء الرياضيات والهندسة، من مؤلفاته: الأسئلة، ضمنها مسائل في التفسير والحديث والبيان والمعاني والمنطق والكلام والهندسة، وكذلك: الأجوبة، والرد والقبول، وله حاشية على شرح قاضي زاده على الجغميني. تولى قضاء الشام وتوفي بها. انظر: Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, III, 281.

الثاني: أنه ما من آنٍ من الآنات إلا ويمكن أن يوجد فيه الشيء وضده، ومتى أوجد أحدهما فيه امتنع الآخر؛ لكن لا لذاته؛ بل لاستلزامه مُحالًا لذاته، وهو اجتماع المتنافيين.

الثالث: منافاة وقوع الممكن للحكمة، ويوضِّح لكَ ذلك ما ذكروه في الجواب عن شبهةٍ وردت على تعريف الجنس: بأنه الذي يُحمل على الكثير المختلِف بالنوع، وهي[1] أن هذا التعريف يقتضي أن يكون كون الجنس أعمَّ من النوع ومشتملًا على حقائق مختلفة، ضروريًّا مع كونه تعالى قادرًا على / أن لا [٧٢ظ] يخلق إلا نوعًا واحدًا من أنواعه. وهذا الحكم واجب الصدق عند جميع المليين.

وأجابوا عن ذلك: بأنَّ وجوبَ أعميته واشتماله على حقائق مختلفة إنما هو بالنظر إلى الحكمة التامة البالغة، والعادةِ الإلهية المكتنفة بالجود الذي ليس فيه بُخلٌ، والقدرةِ التي ليس فيها نقصان؛ فإنها تراعي حركات الموجودات واستعداداتها، وهي طالبةٌ ومستعدة لأن يوجد الجنس في الأنواع المختلفة، وكلما كانت المذكوراتُ[2] طالبةً لوجوده في أنواع مختلفة، فلا يمكن عادة أن يوجد جنسٌ منحصر في نوع واحدٍ؛[3] لكن المُقدِّمَ حق فكذا التالي.

وأما جواز انحصاره في نوع أو فردٍ[4] فلأنه ممكنٌ، وكلُّ أمرٍ ممكن يمكن أن يوجد إن تعلقت بوجوده القدرة الإلهية المطلقة، فانحصاره في نوع أو فرد يمكن أن يوجد إن تعلقت بوجوده القدرة الإلهية المطلقة.

[٢.١.٢.٢. أقسام المحال العادي]

ثم اعلم أن الممتنع العاديَ قد يُلحظ بالقياس إلى قدرته تعالى كما قدمناه، وقد يُلحظ بالقياس إلى قدرة العبد، فينقسم بالنظر إليها[5] إلى قسمين:

قسمٌ جنسهُ ليس من مقدوره كخلق الجواهر.

---

[1] «أي الشبه الواردة». «ز».
[2] ن: الحركات.
[3] ط - واحد؛ ن: في نوعٍ أو فرد.
[4] ن: في نوعٍ آخر.
[5] ن: إليهما.

وقسمٌ جنسه مقدور له لكن نوعه أو صنفه غير مقدور له، كالصعود إلى السماء وحمل الجبل.[١]

[٢.١.٣.١. مثال الممتنع لغيره]

وأما القسم الثالث:[٢] وهو كونه خلاف متعلَّق العلم أو القضاء أو الإخبار أو الإرادة، فكإيمان أبي لهب؛ فإنه تعالى عَلِم أزلًا بأنه لا يؤمن، وقضى بذلك / وأخبر به وأراده. [٧٣و]

[٢.٢. الأقوال في التكليف بالمحال]

[٢.٢.١. الأقوال في التكليف بالمحال لذاته]

إذا عرفت هذا فاعلم أنهم اختلفوا في القسم الأول، وهو المحال لذاته:

فقيل: يمتنع التكليف به إجماعًا، وقيل: فيه خلاف.

فالجمهور منعوا التكليف به، وجوَّزه بعض الأشاعرة. ثم اختلف المجوزون في وقوعه، فجمهورهم على أنه غيرُ واقعٍ، وإمام الحرمين في **الإرشاد**،[٣] والإمام الرازي في **المطالب العالية**،[٤] وذكره الآمدي[٥] وغيرُه على أنه واقعٌ، واستشهدوا على ذلك بأن أبا لهبٍ كُلِّف بأن يُصدِّقَ بأنه لا يُصَدِّقُ، وفيه جمع النقيضين وجمع النقيضين محالٌ لذاته.

[٢.٢.٢. الأقوال في التكليف بالمحال العادي]

وأما القسم الثاني: وهو المحال العادي مطلقًا،[٦] فأجمعوا على عدم وقوع التكليف به. وأما جوازه، فالجمهور على عدمه وجوزه بعض الأشاعرة.

---

١ ط – إلى السماء وحمل الجبل.

٢ لمَّا قسم المحال لنوعين: لذاته ولغيره، وقسم المحال لغيره إلى نوعين محال عادي وممتنعٍ لغيره صار عندنا ثلاثة أنواع. وهذا هو النوع الثالث.

٣ انظر: الإرشاد للجويني، ص ٢٢٦.

٤ انظر: المطالب العالية للرازي، ٣/٣٠٥.

٥ انظر: أبكار الأفكار للآمدي، ٢/١٧٦.

٦ مثل: خلق الجواهر والطيران إلى السماء وحمل الجبل.

[٢.٢.٣. الأقوال في التكليف بالممتنع لغيره]

وأما القسم الثالث:[١] فأجمعوا على جواز التكليف به ووقوعه، واختلفوا في كونه تكليفًا بما لا يطاق، وفي كونه في الأخبار ممتنعًا لذاته، وهو مذهب إمام الحرمين ومن ذُكر معه في القسم الأول، والصحيح أنه ممتنعٌ لغيره، وتفصيل أدلةِ هذه الأقوال مقرَّرٌ[٢] في محلِّه، وذِكره يُخرجنا عن شرط الرسالة.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الذين قالوا بجواز التكليف بالمحال، سواءٌ قالوا بوقوعه أو لا: منعوا النتيجة، وهي كون التكليف بالمحال محالًا، ثم اختلفوا في علة ذلك:

فمنهم من قال: عدم الفائدة غير ضائرٍ؛ لأن أفعاله تعالى / لا تعلل. [٧٣ظ]

ومنهم من قال بوجود الفائدة فيه، وهي تهيُّؤ المكلَّفِ للامتثال، وفيه أن هذا الجواب إنما تُدفع به شُبهة العلم وأخواته، ولا تنفع في شبهة[٣] القدرة؛[٤] إذ[٥] التهيؤ أيضًا حاصلٌ بقدرته تعالى، فالإشكال بحاله.

[٣.٢. جواب التفتازاني عن الشبهة الثانية]

وأجاب السعد في التلويح:[٦] بأن الفعل وإن كان مخلوقًا بقدرته[٧] تعالى؛ لكنه أجرى عادته بأنه لا يَخلقه[٨] إلا إذا صرفَ العبدُ قدرتَهُ التابعةَ لإرادته إليه، فكان الصرفُ متوقِّفًا عليه، وهو فِعلُ العبد، وليس بمخلوق لله تعالى؛[٩] لأنه أمر اعتباري، والأمور الاعتبارية لا يمكن وجودها في الخارج، والقدرة إنما تتعلق بالممكن الوجود.

---

١ كإيمان أبي لهب.

٢ ط: متحرز.

٣ ن: تهيؤ.

٤ جميع النسخ: القدر. والصواب ما أثبتناه؛ إذ الشبهة هي: تعلق قدرة الله بفعل العبد.

٥ ط ن: إذا.

٦ «ومثله في شرح النسفية له، وهذا هو التحقيق عنده حيث يقول: "وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق".(١) إلى آخر ما ذكر هناك. وأما ما في شرح المقاصد(٢) فإيضاح منه لما يترتب على القول المشهور من الأشعري وهو في المعنى إبطال للمقدم ببطلان التالي». «ز». | (١) انظر: شرح العقائد النسفية للتفتازاني، ص ١٤٣؛ (٢) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني، ٤/٢٢٩-٢٣٠.

٧ ط ن: بقدرة الله.

٨ ن: لا يخلق.

٩ انظر: التلويح للتفتازاني، ١/٣٤٩-٣٥١. بتصرف.

ويرد عليه: أن المختار هو من يمكنه التركُ عند إرادة الفعل كما قدمناه عنه، والعبد لا يمكنه التركُ إذا أراد اللهُ الفعلَ.[1]

[٢. ٤. جواب الفناري عن الشبهة الثانية]

وأجاب المولى شمس الدين الفناري[2] في عين الأعيان بقوله:

المختارُ هو القول بالكسب، وكسب العبد عبارةٌ عن أمر نسبي يقوم به ويُعِدُّهُ مَحلًا لأن يخلق الله فيه فعلًا يناسب تلك النسبة، وليس هذا الكسبُ من الله تعالى؛ إذ لكونه / عدميًا غيرَ موجودٍ لم يُنسَبْ إلى خلقه وإيجاده، ولاتصاف العبد به صار له مدخلٌ في محليةِ خلق الله تعالى وقابليةِ ذلك الخلق فيه، وشأن القابلية أن تكون شرطًا للخلق والتأثير لا جزءًا منه؛ فلأنّ تحصيل شرطِ القابلية يتوقف على العبد ينتفي الجبر؛ ولأنه ليس للعبد جزءٌ من الفاعلية ينتفي القدر ويصح التكليف.[3] [٧٤و]

ويَرِدُ عليه ما ورد على السعد.

[٢. ٥. جواب المؤلف عن الشبهة الثانية]

واعلم أنَّ هذه المسألة لمَّا كانت من سر القدر كانت مراقي المقدمات الفكرية عن ذِروة عُلياها قاصرة، حتى إن شارح المقاصد نقل عن حجة الإسلام الغزالي أنه قال: «لمَّا بطل الجبرُ المحض بالضرورة، وكونُ العبد خالقًا لأفعاله بالدليل:

---

[1] «ويدفع: بأن تعلق علم الله وإرادته بفعل العبد فرع تعلق إرادة العبد بفعله على طريق جري العادة، بنص الكتاب والسنة لا بالرأي المجرد، فيكون تعلق إرادة العبد بالفعل قبل تعلق علم الله وإرادته قبلية ذاتية، وإن تأخر تعلق إرادة العبد عن تعلقهما بالزمان، كما هو ظاهر لمن أنعم التدبر فلا يلزم الإيجاب والاختيار. ومثله في كلام عبد الحكيم السيالكوتي(١) ومن لم يتصور القبلية الذاتية هنا يستنتج الجبر من العلم وليس بمنتجه من جهة أنه علم». «ز». | (١) انظر: حاشية السيالكوتي على الخيالي على شرح العقائد النسفية، ص ٢٩٥-٢٩٦.

[2] شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الفناري (ت. ٨٣٤هـ/١٤٣١م)، فقيه حنفي، متصوف، علامة زمانه في المنطق والأصول والعلوم العقلية والنقلية، تولى قضاء بورصة. ألَّف فصول البدائع في أصول الشرائع، وشرح إيساغوجي، وعين الأعيان في تفسير سورة الفاتحة، وأنموذج العلوم، وشرح الفرائض السراجية. انظر: الشقائق النعمانية لطاش كبري زاده، ص ١٧-١٨؛ سلم الوصول لحاجي خليفة، ٣/١٣٥؛ الفوائد البهية للكنوي، ١/١٦٦-١٦٧؛ الأعلام للزركلي، ٦/١١٠.

[3] عين الأعيان لشمس الدين الفناري، ص ١١٤.

وجب الاقتصاد في الاعتقاد، وهو أنَّ الفعل يقدر بقدرة الله تعالى اختراعًا، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يُعبر عنه [عندنا] بالاكتساب».[١] انتهى.

فإنه لم يعين ذلك التعلق المسمى بالاكتساب، فاقتضى كلامه أن له حقيقة في نفس الأمر، ولكن كنهه مجهول، فيكون من عالم الغيب يمكن حصوله في الدنيا لشخصٍ بتوجهه الأتم إلى الله / تعالى، أو بالإلهام،[٢] أو بالحدس. [٧٤ظ]

ويدل[٣] على ذلك أيضًا كلام الشيخ في الفتوحات:[٤] وهو أن صورةَ خلق الأعمال صورةُ (لام ألف) في حروف الهجاء، فإن الرائي لا يدري أي الفخذين هو اللام، حتى يكون الآخر هو الألف، ويسمى هذا الحرف الذي هو لام ألف حرف الالتباس في الأفعال، فلم يتخلص الفعل الظاهر على يد المخلوق لمن هو؟ ولكن إن قلت: هو لله تعالى، صدقت. وإن قلت: هو للمخلوق مع الله صدقت. ولولا ذلك ما صح خطاب[٥] الله تعالى للعبد بالتكاليف، ولا إضافة العمل إليه، بنحو قوله: ﴿ٱعۡمَلُواْ [مَا شِئۡتُمۡ إِنَّهُۥ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٌ]﴾ [فصلت ٤١/٤٠].[٦]

ثم قال:[٧] فكنتُ لم أزل أنفي التجلي الإلهي في الفعل تارةً، وأثبتُه[٨] أخرى بوجهٍ يقتضيه التكليف ويطلبه؛ إذ كان التكليف بالعمل من حكيم عليم، ولا يصحُّ أن يقول تعالى لمن يعلم أنه لا يفعل: "افعل"؛ إذ لا قدرة له على الفعل.

وقد ثبت الأمر الإلهي للعبد مثل: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام ٦/٧٢] مثلًا، فلا بدَّ أن يكون له في المنفعل عنه تعلقٌ من حيث الفعل به يسمى فاعلًا، وإذا كان كذلك صحت نسبة وقوع التجلي في الفعل، فبهذا الطريق كنتُ أثبته،

---

[١] قواعد العقائد للغزالي، ص ١٩٦؛ شرح المقاصد للتفتازاني، ٤/٢٢٦.

[٢] «لكنه ليس من أسباب المعرفة للآخرين عند أهل الحق. ومع ذلك ذكر المصنف عدة نماذج من أقوال صاحب الفتوحات في هذا الصدد؛ لئلا يخلو كتابه من أقوال بعض من يلهج بالكشف وشهر به بين الجمهور وإن كانت شطحات الشيخ معروفة. وليس هذا موضع بيان ذلك». «ز».

[٣] ب: يدل.

[٤] في هامش ر: «في الباب الثاني والعشرين».

[٥] ن: مطالبة.

[٦] انظر: الفتوحات المكية لابن عربي، ١/٢٧٠. بتصرف.

[٧] في هامش ر: «في الباب السادس والتسعين ومائتين».

[٨] ن: وأثبت.

[٧٥و] وهو طريق في غاية الوضوح، / يدل على أن القدرة الحادثة لها نسبة تعلق بما كلفتْ عملُه. لا بد من ذلك، وحاصله:[١] أن العبد ما صحت له نسبة الفعل إلا من كون الحق تعالى جعله خليفة في الأرض، فلو جرد عنه الفعل بالكلية لَمَا صح أن يكون خليفة، ولَمَا قبِل التخلق بالأسماء، وهذه الفائدة مما نبهني عليها تلميذي إسماعيل حفظه[٢] تعالى، ولمَّا أفادها لي لم يعرف أحدٌ قدْرَ ما دخل عليَّ من السرور.[٣]

وقال[٤] في معنى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ۞ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ﴾ [الصف ٦١/٢-٣] بلسان الإشارة: يأيها الذين آمنوا من وراء حجاب، لم تقولون إنَّ الفعل لكم، وهو ليس كذلك؟ فإنه لي، فكيف تضيفون إلى أنفسكم ما لا تفعلونه حقيقة؟![٥]

وقال:[٦] اعلم أنَّ الإنسانَ[٧] مجبورٌ في عين اختياره[٨] عند كل ذي عقلٍ سليم، مع أن جميع ما يظهر عنا من الأفعال يجوز أن يفعله الحقُّ تعالى وحدَه لا بأيدينا، ولكن ما وقع ذلك في الشاهد وما ظهر إلا بأيدينا؛ إذ الأعمال أعراض، والأعراض لا تظهر إلا في الجسم.[٩]

[٧٥ظ] وهذا وإن كان صدقًا فقد أَنِفَ / أهلُ الله أن يصرحوا به، وإنما قالوا: "الأعمال لله خلقًا وللعبد إسنادًا ومجازًا".

وقال[١٠] في الكلام على اسمه تعالى الخالق: اعلم أن الخلق خلقان؛ خلق تقدير: يتقدم الأمر الإلهي، كما قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُ﴾ [الأعراف ٧/٥٤]

---

١ ط: وحاصل؛ ن: والحاصل.

٢ ن + تعالى.

٣ انظر: الفتوحات المكية لابن عربي، ٤/٤٦٤. بتصرف.

٤ في هامش ر: «في الباب التسعين وأربعمائة».

٥ انظر: الفتوحات المكية لابن عربي، ٧/١٨٧. بتصرف.

٦ في هامش ر: «في الباب الحادي والستين وثلاثمائة».

٧ ط: الناس.

٨ ب: اختيار. | «والقول الثاني بأن الإنسان مجبور في اختياره، رأي الطبيعيين وغالب الفلاسفة، وعليه حمل كلام الأشعري عند المتكلمين الذين يسايرون الفلاسفة، وإليه ينزع الغلاة من الاتحادية وقد سبق منا ما يغني عن التوسع هنا في بيان ذلك». «ز».

٩ انظر: الفتوحات المكية لابن عربي، ٦/١٢. بتصرف.

١٠ في هامش ر: «في الباب الثامن والخمسين وخمسمائة».

فإنه قدمه في الذكر، وخلْق إيجاد: وهو الذي يساوق الأمر الإلهي. فيكون عين قبول الكائن للتكوين، فيكون على الإثْرِ، فالفاء جوابُ الأمر وهي فاء التعقيب، وليس الجوابُ والتعقيبُ إلا في الرتبة لا في الأمر الباطن، خلاف[1] ما يتوهم من أنه لا يتكون إلا عند الأمر بقوله تعالى له: "كن"، ولولا هذا لم يكن.[2]

فالحق الذي يعتقد[3] أنه لا افتتاح للقول، كما لا افتتاح لمعلوم علمه تعالى، فما حدث إلا ظهور المكون لعالم الشهادة بعد أن كان غائبًا في علم الله تعالى.

وقال أيضًا: الأمر الإلهي إذا كان على ألسنة الوسائط[4] مثل ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام ٧٢/٦] يصح أن يعصيه بعض الناس؛ لتوقف امتثالهم على الإرادة الإلهية، وهي لم ترد امتثال / الأمر.[5] [٧٦و]

فكأنه تعالى قال لهم حينئذ: اخلقوا بأنفسكم من غير إرادتي، وليس من قدرتهم ذلك، فكان المتعلق بهم جسم "كن" لا روحها، فكانت كالميتة يحرم عليهم استعمالها إلا حالة الاضطرار، وهي تعلق الإرادة بوقوعه، بخلاف ما إذا تعلق بهم "كن" الحيّة، الذي هو الأمر الإلهي بلا واسطة؛ فإنه يوجد عين الصلاة.[6]

وقال أيضًا: ما أجهل من قال: إن الله تعالى لا يفعل بالآلة وهو يقرأ ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال ١٧/٨]، فتراه يكفر بما هو به[7] مؤمن. هذا هو العجب العُجاب، فالسيف آلة للعبد، والعبد والسيف آلةٌ له تعالى.[8]

وقال أيضًا: إن مسألة خلق الأفعال وتعقُّل وجه الكسب فيها من أصعب المسائل؛ لأنه يؤدي إلى كون الممكن فاعلًا في[9] حال كونه ليس بفاعل.[10]

---

١ ن: على خلاف.

٢ انظر: الفتوحات المكية لابن عربي، ٣٠٩/٧، بتصرف.

٣ ن: نعتقد.

٤ «أي الرسل صلوات الله عليهم». «ز».

٥ انظر: الفتوحات المكية لابن عربي، ٢١٤/٨. بتصرف.

٦ انظر: الفتوحات المكية لابن عربي، ٣٩٥/٤-٣٩٦. بتصرف.

٧ ن – به.

٨ انظر: الفتوحات المكية لابن عربي، ١٩٠/٨. بتصرف.

٩ ن – في.

١٠ بحثت رأي ابن عربي في مسألة خلق أفعال العباد في مقالة مستقلة. انظر: شيخ حسن، "نظرية استعدادات الماهية عند ابن عربي وعلاقتها بنفي الجبر عن العباد"، ص ١٦٢-١٦٥.

وقد مكثتُ دهري أستشكلها ولم يفتح لي بالحق فيها على ما هو الأمر عليه [٧٦ظ] إلا ليلة تقييدي لهذا الباب، / في سنة ثلاث وثلاثين وستمائة، وكنتُ قبل أن يفتح علي بذلك، يعسر علي تصور الفرق بين الكسب الذي يقول به قومٌ، وبين الخلق الذي يقول به قوم، (وما كنت أعتقد إلا الجبر المحض)[١] والآن قد عرفت تحقيق هذه المسألة على القطع الذي لا أشك فيه، وعرفت الفرق بين المذاهب الثلاث فيها.

وذلك أن الحق تعالى أوقفني بكشف بصيرتي على خلقه المخلوقَ الأول الذي لم يتقدمه مخلوق؛ إذ لم يكن ثَمَّ[٢] إلا الله تعالى وحده، وقال لي في سري: أُنظرْ، أههنا أمرٌ يورث اللَّبس والحيرة؟ فقلت: لا يا رب، فقال: هكذا جميع ما تراه من المحدثات، ما لأحدٍ فيه أثر ولا شيءٌ من الخلق، فأنا الذي أخلق الأشياء عند الأسباب لا بالأسباب فتكون عن أمري، خلقتُ النفخَ في عيسى، وخلقتُ التكوينَ في الطائر.[٣] فقلتُ له: يا رب فنفسَك إذن خاطبتَ بقولكَ: افعلْ [٧٧و] ولا تفعلْ، فقال لي: إذا / طالعتك بشيءٍ من علمي فالزم الأدب، ولا تحاقق؛ فإنَّ الحضرة لا تقبل المُحاقة، فقلتُ له: يا رب وهذا عين ما نحن فيه، ومن يحاقق ومن يتأدب إلا إن خلقت الأدب والمحاقة، فإن خلقتَ المحاقة فلا بدَّ أن تقع، وإن خلقتَ الأدب فلا بدَّ من وجوده، فقال لي: هو ذاك،[٤] فاسمعْ وأنصتْ، فقلتُ له: ذلك كذلك يا رب، اخلقِ السمعَ حتى أسمع، والإنصاتَ حتى أُنصت، ولا يخاطبك الآن سوى ما خلقتَ وحدك، فقال لي: ما أخلقُ إلا ما علمتُ، وما علمتُ إلا ما هو المعلوم عليه حين تعلَّقَ به[٥] علمي في الأزل، ولي الحجةُ البالغة.[٦]

وقال في قوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء ٢٣/٢١]، إنما كانوا يُسألون؛ لأنهم إذا أطلعهم عند السؤال على شهود الحالة التي كانوا عليها

---

١ ما بين قوسين ليست في المصدر.
٢ ب: ثمة.
٣ ن: الظاهر.
٤ ن: ذلك.
٥ ن – به.
٦ انظر: الفتوحات المكية لابن عربي، ٣٠٧/٣. بتصرف.

في علمه الذي لا افتتاح له، تحققوا حينئذ أنَّ علمه تعالى ما تعلَّقَ بهم إلا بحسب ما هم عليه، وأنه تعالى ما حكمَ فيهم إلا بما كانوا عليه، مع أنه تعالى خالقٌ بالاختيار لا بالذات، فافهم وإياك والغلط.[1]

وكان عبد الله بن سلام يقول: «شكى نبيٌّ من الأنبياء بعض ما أصابه من[2] / المكروه إلى الله تعالى، فأوحى الله تعالى إليه: "كم تشكوني ولستُ بأهل ذم، هكذا كان بدأُ شأنك في علم الغيب، أفتريد أنْ أُغَيِّرَ الدنيا من أجلك وأُبدِّلَ اللوح بسببك"!».[3] [٧٧ظ]

والله تعالى أعلم، وصلى بكرمه وسلم على طاهر الشيم، وآله وصحبه أجمعين.[4]

---

[1] انظر: الفتوحات المكية لابن عربي، ٣٥٢/٧. بتصرف.

[2] ط – من.

[3] انظر: تنبيه المغترين للشعراني، ص ١٩٢؛ اليواقيت والجواهر للشعراني، ص ٢٦٦–٢٦٧.

[4] قيد الفراغ في نسخة ط: تمت الرسالة اللطيفة عن يد الفقير درويش السيد يحيى بن المفتي عبد الله الخطيب بجامع ابن الحكيم غازي علي باشا في اليوم العاشر من شهر ذي القعدة الشريفة لسنة ثمانين ومائة وألف. اللّهم حرم لحم كاتبه وقارئه وناظره ومؤلفه قطبُ الواصلين زخر المحققين سيدنا إبراهيم الحلبي حيَّاك الله على النار. آمين آمين.

الفهارس

فهرس الآيات الكريمة

١٥- سورة الحجر

١٦- سورة النحل

١٧- سورة الإسراء

١٨- سورة الكهف

٢١- سورة الأنبياء

٢٥- سورة الفرقان

٢٧- سورة النمل

٢٩- سورة العنكبوت

٣٢- سورة السجدة

٣٤- سورة سبأ

٤١- سورة فصلت

٤٢- سورة الشورى

٤٩- سورة الحجرات

٥٠- سورة قٓ

٥٥- سورة الرحمن

٦١- سورة الصف

٧٦- سورة الإنسان

٨١- سورة التكوير

٩٥- سورة التين

فهرس الأحاديث الشريفة

فهرس الأشعار

فهرس الأمثال

فهرس الأعلام

فهرس الكتب

فهرس الشعوب والقبائل والأماكن

فهرس الأديان والفرق والمذاهب والجماعات

فهرس المصطلحات

المصادر والمراجع

▪ **الإبانة عن أصول الديانة؛**
أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت. ٣٢٤هـ/٩٣٥م).
حققه وخرج أحاديثه وشرح ألفاظه: صالح بن مقبل بن عبد الله العصيمي التميمي، مدار المسلم للنشر، الرياض ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

▪ **إبراهيم الحلبي المداري وكتابه "اللمعة" [أطروحة دكتوراة]؛**
منذر شيخ حسن.
معهد العلوم الاجتماعية بجامعة مرمرة، إستانبول ٢٠٢٢.

▪ **أبكار الأفكار في أصول الدين؛**
أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي محمد الآمدي (ت. ٦٣١هـ/١٢٣٣م).
تحقيق: أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

▪ **اثولوجيا أفلوطين عند العرب؛**
نصوص حققها وقدم لها: عبد الرحمن بدوي، انتشارات بيدار. د.ت.

▪ **الأجوبة العراقية على الأسئلة الإيرانية؛**
أبو الثناء شهاب الدين محمود أفندي الآلوسي البغدادي (ت. ١٢٧٠هـ/١٨٥٤م).
بهامش خواتم الحكم لعلي دده المولوي البوسنوي (ت. ١٠٠٧هـ/١٥٩٨م).
صححها: يوسف صالح الجزماوي، ونشرها: عثمان أفندي المولوي الموصلي، المطبعة الشرفية، القاهرة ١٣١٤هـ.

▪ **أجوبة المسائل النصيرية؛**
خواجه نصير الدين طوسي (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م).
به اهتمام عبد الله نوراني، پژوهشگاه علوم انسانى ومطالعات فرهنگى، تهران ١٣٨٣.

▪ إحياء علوم الدين؛
أبو حامد حجة الإسلام محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت. ٥٠٥هـ/ ١١١١م).
دار المعرفة، بيروت، د. ت.

▪ إخبار العلماء بأخبار الحكماء؛
أبو الحسن جمال الدين الوزير علي بن يوسف القفطي (ت. ٦٤٦هـ/١٢٤٨م)
علّق عليه ووضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

▪ الأربعين في أصول الدين؛
أبو حامد حجة الإسلام محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت. ٥٠٥هـ/ ١١١١م).
عني به وصححه وخرّج أحاديثه: عبد الله عبد الحميد العرواني، دار القلم، دمشق ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

▪ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد؛
أبو المعالي إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني (ت. ٤٧٨هـ/١٠٨٥م).
حققه وعلق عليه وقدم له وفهرسه: محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م.

▪ الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار؛
محمد زاهد بن الحسن الكوثري (ت. ١٣٧١هـ/١٩٥٢م).
المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ٢٠٠٥م.

▪ استقصاء النظر في القضاء والقدر؛
أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي (ت. ٧٢٦هـ/١٣٢٥م).
تحقيق: السيد محمد الحسيني النيسابوري، د.م، د.ت.

▪ إشارات المرام من عبارات الإمام؛
كمال الدين أحمد أفندي البياضي الحنفي (ت. ١٠٩٨هـ/١٦٨٧م)
حقق نصوصه وعلّق عليه وضبطه: يوسف عبد الرزاق، تقديم: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، دار الكتاب الإسلامي، إستانبول ١٣٦٨هـ/١٩٤٩م.

▪ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين؛
فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
تحقيق: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

▪ الاعتماد في الاعتقاد = شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة؛
أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت. ٧١٠هـ/١٣١٠م).
دراسة وتحقيق: عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٣٢هـ/٢٠١٢.

▪ الأعلام؛
خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي (ت. ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م).
دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م.

▪ أفلاطون المحاورات الكاملة؛
نقلها إلى العربية شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤م.

▪ الانتصار لأصحاب الحديث؛
أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار المروزى السمعاني (ت. ٤٨٩هـ/١٠٩٦م).
محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، مكتبة أضواء المنار، السعودية ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

▪ الانتصار لإمام الحرمين في رد ما شنع به عليه بعض النظار من المتأخرين [مخطوط]؛
أحمد بن محمد بن يونس، صفي الدين المدني الأنصاري الدجاني (ت. ١٠٧١هـ/١٦٦١م).
المكتبة السليمانية، رشيد أفندي، رقم: ٤٢٨.

▪ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به؛
أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني (ت. ٤٠٣هـ/١٠١٣م).
تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

▪ أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك؛
أبو محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري (ت. ٧٦١هـ/١٣٦٠م).
تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ت.

▪ **البداية والنهاية؛**
أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت. ٧٧٤هـ/١٣٧٣م).
تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م

▪ **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز؛**
مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت. ٨١٧هـ/١٤١٥م).
تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

▪ **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة؛**
جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت. ٩١١هـ/١٥٠٥م)
محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٨٤هـ/١٩٦٥م.

▪ **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية؛**
أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحنبلي الدمشقي (ت. ٧٢٨هـ/١٣٢٨م).
مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ.

▪ **تاج العروس؛**
أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني مرتضى الزَّبيدي (ت. ١٢٠٥هـ/١٧٩١م).
تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دار الفكر، ١٤٢٤هـ.

▪ **تاريخ الأطباء والفلاسفة؛**
إسحاق بن حنين (ت. ٢٩٨هـ/٩١٠م).
تحقيق: فؤاد سيد، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

▪ **تاريخ بغداد = تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها؛**
أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت. ٤٦٣هـ/١٠٧١م).
حققه وضبط نصه وعلق عليه بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

- **تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده = نزهة الأرواح وروضة الأفراح؛**
شمس الدين الشهرزوري (ت. ٥١١هـ/١١١٨م)
تحقيق عبد الكريم أبو شويرب، دار بيبليون، باريس ٢٠٠٧.

- **تاريخ دمشق؛**
أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت. ٥٧١هـ/١١٧٦م).
عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

- **تاريخ الفلسفة اليونانية؛**
يوسف كرم.
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٦٥هـ، ١٩٤٦م.

- **تبصرة الأدلة في أصول الدين؛**
أبو المعين ميمون بن محمد النسفي (ت. ٥٠٨هـ/١١١٤م).
تحقيق وتعليق: كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق ١٩٩٠م.

- **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري؛**
أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي (ت. ٥٧١هـ/١١٧٦م).
دار الفكر، دمشق ١٣٩٩هـ.

- **تذكرة الحفاظ؛**
أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٧م).
دار إحياء التراث العربي، د. ت.

- **ترتيب المدارك وتقريب المسالك؛**
أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت. ٥٤٤هـ/١١٤٩م).
تحقيق: ابن تاويت الطنجي وآخرين، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب. د. ت.

- **تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، ومعه حاشية الجرجاني، ومعه منهوات الجرجاني والحواشي الأخرى؛**
أبو الثناء الإصفهاني (ت. ٧٤٩هـ/١٣٤٩م)
الحاشية للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).
تحقيق: أشرف آلطاش، محمد علي قوجا، صالح كون آيدن، محمد يتيم، نشريات وقف الديانة التركي، مركز البحوث الإسلامية، إستانبول ١٤٤٢هـ/٢٠٢٠م.

▪ التعريفات؛
السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).
حققه وقدَّم له ووضع فهارسه: إبراهيم الأبياري، دار الريان للتراث، د.ت.

▪ التعليقات؛
أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي ابن سينا الشيخ الرئيس (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م).
حققه وقدم له: عبد الرحمن بدوي، الدار الإسلامية، بيروت، د.ت.

▪ التلويح شرح التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه؛
سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م).
ضبطه وخرج آياته وأحاديثه: زكريا عميرات، قديمي كتب خانه، مقابل آرام باغ كراجي.

▪ التلويحات ويليه كتاب المقاومات والمشارع والمطارحات؛
أبو الفتوح شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي المقتول (ت. ٥٨٧هـ/١١٩١م).
دراسة وتحقيق: هنري كوربان، دار بيبليون، باريس ٢٠٠٩.

▪ التمهيد في بيان التوحيد؛
أبو شكور السالمي (ت. بعد ٤٦٠هـ/١٠٦٨م).
تحقيق: عمر تركمان، مركز البحوث الإسلامية إستانبول، نشريات وقف الديانة التركي، أنقرة - بيروت ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م.

▪ التمهيد في شرح قواعد التوحيد؛
صائن الدين علي بن محمد بن أفضل الدين التركة (ت. ٨٣٥هـ/١٤٣٢م).
صححه وعلق عليه: حسن زاده آملى، قم ١٣٨١.

▪ تنبيه المغترين على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر أواخر القرن العاشر؛
أبو محمد عبد الوهاب بن أحمد بن علي الشَّعراني (ت. ٩٧٣هـ/١٥٦٥م).
تحقيق: وائل أحمد عبد الرحمن، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت.

▪ التنبيهات والإشارات؛
أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي ابن سينا الشيخ الرئيس (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م).
باتمام: محمود شهابي، انتشارات دانشكاه تهران ١٣٣٩.

▪ **جمع الجوامع = الجامع الكبير؛**
جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (٩١١هـ/١٥٠٥م).
مختار إبراهيم الهائج، عبد الحميد محمد ندا، حسن عيسى عبد الظاهر، الأزهر الشريف، القاهرة ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

▪ **الجواهر المضية في طبقات الحنفية؛**
محيي الدين عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي الحنفي (ت. ٧٧٥هـ/١٣٧٣م).
مير محمد كتب خانه، كراتشي، د. ت.

▪ **الجوهر الأسنى في تراجم علماء وشعراء بوسنه؛**
محمد بن محمد الخانجي البوسنوي.
مكتبة المعاهد العلمية بالمطبعة العلامية، مصر ١٣٤٩هـ.

▪ **حاشية التحرير الحميد لمسائل علم التوحيد على تحفة المريد على جوهرة التوحيد؛**
محمد صالح بن أحمد الغُرْسي.
مكتبة سيدا للطباعة والنشر والتوزيع، ديار بكر ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م.

▪ **حاشية السيالكوتي على الخيالي على شرح العقائد النسفية** ضمن **الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية؛**
عبد الحكيم بن شمس الدين محمد السيالكوتي (ت. ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م).
اعتنى بتصحيحها: جمع من أفاضل العلماء، ناشر: عبد الكريم، مكتبۀ اسلاميه ميزان ماركيب كوئته ١٣٩٢.

▪ **حاشية على شرح العقائد الصوفية [مخطوط]؛**
إبراهيم بن مصطفى بن إبراهيم الحلبي المداري (ت. ١١٩٠هـ/١٧٧٦م).
المكتبة السليمانية، راغب باشا، رقم: ٢٢١٥.

▪ **حاشية على المقدمات الأربع من كتاب التوضيح والتلويح [مخطوط]؛**
عبد الحكيم بن شمس الدين محمد السيالكوتي (ت. ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م).
المكتبة السليمانية، راغب باشا، رقم: ٢١١٠.

▪ **حاشية الفاضل الكلنبوي على شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية؛**
إسماعيل الكلنبوي (ت. ١٢٠٥هـ/١٧٩١م)، جلال الدين الدواني (ت. ٩٠٨هـ/١٥٠٢م).
در سعادت، معارف نظارت جليله سنك، ١٣١٦.

- حدوث العالم؛

محمد بن محمد باقر داماد الحسيني الإسترابادي، مير داماد (ت. ١٠٤١هـ/١٦٣١م).
مصحح وحاشيه نويس: هادى رستگار مقدم گوهرى، مركز بين المللى ترجمه ونشر المصطفى، قم، ١٣٩٥.

- حكمة الإشراق ضمن مجموعه مصنفات شيخ اشراق؛

شهاب الدين يحيى سُهروردي (ت. ٥٨٧هـ/١١٩١م).
بتصحيح ومقدمه هنري كرمين، تهران، پزوهشگاه علوم انسانى ومطالعات فرهنگى، ١٣٧٣.

- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر؛

محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين المحبي الحموي الدمشقي (ت. ١١١١هـ/١٦٩٩م).
دار صادر، بيروت، د. ن، د. ت.

- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة؛

أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢هـ/١٤٤٩م).
محمد عبد المعيد ضان، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.

- ديوان أبي العتاهية؛

دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- ديوان أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب؛

جمع وترتيب: عبد العزيز الكرم.
د.ن. د.م. ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

- ديوان صفي الدين الحلي؛

دار صادر، بيروت، د.ت.

- رسالة خلق الأعمال؛

جلال الدين محمد بن أسعد بن محمد الدواني الصديقي (ت. ٩٠٨هـ/١٥٠٢م).
حققها وعلق عليها: سعيد فودة، الأصلين للدراسات والنشر، كلام للبحوث والإعلام ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م.

- **رسالة في إثبات الباري [مخطوط]؛**
صدر الدين الدشتكي الشيرازي (ت. ٩٠٣هـ/١٤٩٨م).
المكتبة السليمانية، كُوپْرُلُو محمد عاصم بك، رقم: ٢٣٣.

- **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات؛**
ميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري الأصبهاني (ت. ١٣١٣هـ/١٨٩٥م).
تحقيق: أسد الله إسماعيليان، عنيت بنشره مكتبة إسماعيليان، قم ١٣٩٠هـ ق.

- **الزوراء والتعليقات عليه في تحقيق المبدأ والمعاد؛**
جلال الدين محمد بن أسعد بن محمد الدواني الصديقي (ت. ٩٠٨هـ/١٥٠٢م).
المطبعة الحسينية المصرية، ١٣٢٦هـ.

- **سلك النظام لجواهر الكلام [مخطوط]؛**
إبراهيم بن مصطفى بن إبراهيم الحلبي المداري (ت. ١١٩٠هـ/١٧٧٦م).
المكتبة السليمانية، يَازْما بَاغِشْلَار، رقم: ٢٠٤٢.

- **سلم الوصول إلى طبقات الفحول؛**
مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني المعروف بكاتب جلبي وحاجي خليفة (ت. ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م).
تحقيق: محمود عبد القادر الأرناؤوط، تدقيق: صالح سعداوي صالح، مكتبة إرسيكا، إستانبول ٢٠١٠م.

- **سنن ابن ماجه؛**
أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني (ت. ٢٧٣هـ/٨٨٧م).
تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي. د.ت.

- **سنن الترمذي = الجامع الكبير؛**
أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى الترمذي (ت. ٢٧٩هـ/٨٩٢م).
تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٨م.

- **سير أعلام النبلاء؛**
أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٧م).
تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

▪ السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور؛

أبو نصر تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت. ٧٧١هـ/١٣٧٠م).

تحقيق: مصطفى صائم يبرم، إستانبول، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

▪ شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛

أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري الحنبلي (ت. ١٠٨٩هـ/١٦٧٩م).

حققه: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

▪ شرح الإشارات والتنبيهات؛

أبو جعفر نصير الدين محمد بن محمد الطوسي (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م).

مع محاكمات قطب الدين محمد بن محمد الرازي التحتاني (ت. ٧٦٦هـ/١٣٦٥م)

نشر البلاغة، قم ١٣٩٣.

▪ شرح الإشارات والتنبيهات؛

فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).

مقدمة وتصحيح: دكتور علي رضا نجف زاده، انجمن آثار ومفاخر فرهنگی، تهران ١٣٨٤.

▪ شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة؛

أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي (ت. ٤١٨هـ/ ١٠٢٧م).

أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة، السعودية ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

▪ شرح الأصول الخمسة؛

أبو الحسن القاضي عبد الجبار بن أحمد (ت. ٤١٥هـ/١٠٢٥م).

تحقيق: إلياس جلبي، .Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013

▪ شرح أصول الكافي؛

ملا صدرا صدر الدين محمد بن إبراهيم شيراز، (ت. ١٠٥٠هـ/١٦٤١م).

عني بتصحيحه: محمد خواجوی، پژوهشگاه علوم انسانی ومطالعات فرهنگی، تهران ١٣٨٣.

▪ شرح العقائد النسفية؛
سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م)
حققه وعلق عليه: محمد عدنان درويش، راجعه: أديب كلاس،
Fazilet Neşriyat, İstanbul, 2011.

▪ شرح العقيدة الطحاوية؛
صدر الدين محمد بن عليّ ابن أبي العز الحنفي الدمشقي
(ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م).
تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

▪ شرح فصوص الحكم = مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم؛
داود بن محمود القيصري (ت. ٧٥١هـ/١٣٥٠م).
تحقيق: دار الاعتصام، مراجعة وتصحيح: محمد حسن الساعدي، منشورات أنوار الهدى للطباعة والنشر ١٤١٦هـ.

▪ شرح كتاب معالم أصول الدين؛
نجم الدين عبد الرحمن بن عبد الله الخونجي (ت. ٦٦٣هـ/١٢٦٥م).
تحقيق: يحيى زكريا، دار الرياحين، بيروت ٢٠١٩.

▪ شرح المقاصد؛
سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م).
تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام: عبد الرحمن عميرة، تصدير صالح موسى شرف، عالم الكتب، بيروت ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

▪ شرح المواقف مع حاشيتي السيالكوتي والفناري؛
السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).
عني بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي، مطبعة السعادة، مصر ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م.

▪ الشريعة؛
أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجُرِّيُّ البغدادي (ت. ٣٦٠هـ/٩٧٠م).
عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، دار الوطن، الرياض ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

- **الشفاء؛**

أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي ابن سينا الشيخ الرئيس (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م).
تحقيق: الأب قنواتي وسعيد زايد، راجعه وقدم له: إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م. منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، قم ١٤٠٥هـ.

- **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل؛**

أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت. ٧٥١هـ/١٣٥٠م)
تحرير: الحساني حسن عبد الله، مكتبة دار التراث، القاهرة، د.ت.

- **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛**

أبو الخير عصام الدين أحمد بن مصطفى بن خليل طاشكُبري زاده (ت. ٩٦٨هـ/١٥٦١م).
دار الكتاب العربي، بيروت ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

- **الشمس البازغة؛**

محمود الجونبوري (ت. ١٠٦٢هـ/١٦٥٢م).
المكتبة الحقانية. د.ن. د.ت.

- **شواكل الحور في شرح هياكل النور؛**

جلال الدين محمد بن أسعد بن محمد الدواني الصديقي (ت. ٩٠٨هـ/١٥٠٢م).
تحقيق: محمد عبد الحق ومحمد كوكن، شركة بيت الوراق، العراق، بغداد ٢٠١٠م.

- **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية؛**

أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت. ٣٩٣هـ/١٠٠٣م).
تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

- **صحيح البخاري = الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه؛**

محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (ت. ٢٥٦هـ/٨٧٠م).
تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ١٤٢٢هـ.

▪ **صحيح ابن حبان = الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان؛**
أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ التميمي، (ت. ٣٥٤هـ/ ٩٦٥م).
ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت. ٧٣٩هـ/١٣٣٩م)
حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

▪ **صحيح مسلم = المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؛**
أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت. ٢٦١هـ/٨٧٥م).
تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

▪ **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع؛**
أبو الخير شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (ت. ٩٠٢هـ/١٤٩٧م).
منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ن. د. ت.

▪ **طبقات الأطباء والحكماء؛**
أبو داود ابن جلجل سليمان بن حسان الأندلسي، (ت. بعد ٣٧٧هـ/٩٨٧م).
تحقيق: فؤاد سيد، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

▪ **طبقات الشافعية؛**
أبو بكر تقي الدين بن أحمد بن محمد الأسدي الدمشقي ابن قاضي شهبة (ت. ٨٥١هـ/١٤٤٨م).
تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٧هـ.

▪ **طبقات الشافعية؛**
عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، (ت. ٧٧٢هـ/١٣٧٠م).
كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م.

▪ **طبقات الشافعية الكبرى؛**
تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت. ٧٧١هـ/١٣٧٠م).
تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ.

▪ طبقات الشافعيين؛
أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت. ٧٧٤هـ/١٣٧٣م).
تحقيق: أحمد عمر هاشم، محمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

▪ طبقات الفقهاء الشافعية؛
أبو عمرو تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، (ت. ٦٤٣هـ/١٢٤٥م).
تحقيق: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٩٩٢م.

▪ طبقات المعتزلة؛
أحمد بن يحيى بن المرتضى المهدي لدين الله (ت. ٨٤٠هـ/١٤٣٧م).
تحقيق: سُوسَنّة دِيفَلْد - فِلْزَر، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٣٨٠هـ/١٩٦١م.

▪ طبقات النحويين واللغويين؛
محمد بن الحسن بن عبيد الله أبو بكر الزبيدي الأندلسي الإشبيلي (ت. ٣٧٩هـ/٩٨٩م).
محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، د. ت.

▪ الطبيعة؛
أرسطوطاليس.
ترجمة: إسحاق بن حنين، حققه وقدم له: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

▪ الطراز الأول والكناز لما عليه من لغة العرب المعول؛
صدر الدين ابن معصوم علي بن أحمد الحسني الحسيني المدني، (ت. ١١١٩هـ/١٧٠٨م).
تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قدم له: السيد علي الشهرستاني، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث. د.ت.

▪ العروة لأهل الخلوة والجلوة؛
علاء الدولة أحمد بن محمد بن أحمد بيابانكى السمناني (ت. ٧٣٦هـ/ ١٣٣٦م).
تصحيح وتوضيح: نجيب مايل هروى، انتشارات مولى، تهران ١٣٦٢هـ.ش.

▪ **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية؛**
أبو المعالي إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت. ٤٧٨هـ/١٠٨٥م).
تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

▪ **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية؛**
أبو المعالي إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت. ٤٧٨هـ/١٠٨٥م).
دراسة وتحقيق: محمد الزبيدي، دار سبيل الرشاد، دار النفائس، بيروت ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

▪ **عين الأعيان؛**
شمس الدين محمد بن حمزة الفناري (ت. ٨٣٤هـ/١٤٣١م).
در سعادت، ناشرى: رفعت بك مطبعه سى صاحب امتيازى، ١٣٢٥هـ.

▪ **عيون الأنباء في طبقات الأطباء؛**
أبو العباس موفق الدين أحمد بن القاسم بن خليفة ابن أبي أصيبعة، (ت. ٦٦٨هـ/١٢٦٩م).
تحقيق: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.

▪ **الغريب المصنف؛**
أبو عبيد القاسم بن سلّام الهروي (ت. ٢٢٤هـ/٨٣٨م).
حققه: محمد المختار العبيدي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة)، دار سحنون للنشر والتوزيع، دار مصر للطباعة، القاهرة ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

▪ **الفائق في غريب الحديث والأثر؛**
أبو القاسم جار الله محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، (ت. ٥٣٨هـ/ ١١٤٤م).
تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، لبنان، د.ت.

▪ **فتح الباري شرح صحيح البخاري؛**
أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي (ت. ٨٥٢هـ/١٤٤٩م).
رقَّم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت ١٣٧٩هـ.

▪ **الفتوحات المكية؛**
أبو بكر محيي الدين محمد بن علي الحاتمي ابن عربي، (ت. ٦٣٨هـ/١٢٤٠م). ضبطه وصححه ووضع فهارسه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

▪ **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية؛**
أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي (ت. ٤٢٩هـ/١٠٣٧م). تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، نشر محمد علي صبيح وأولاده، دار التراث، القاهرة، د.ت.

▪ **فصوص الحكم؛**
أبو بكر محيي الدين محمد بن علي الحاتمي ابن عربي، (ت. ٦٣٨هـ/١٢٤٠م). علق عليه: أبو العلا عفيفي، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت د.ت.

▪ **فصوص الحكمة؛**
أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي (ت. ٣٣٩هـ/٩٥٠م). تحقيق: علي أوجبي، سلسله انتشارات انجمن آثار ومفاخر فرهنگى، تهران ١٣٨١.

▪ **فصول البدائع في أصول الشرائع؛**
شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الفناري الرومي (ت. ٨٣٤هـ/ ١٤٣١م). تحقيق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

▪ **فضائل أبي حنيفة وأخباره ومناقبه؛**
أبو القاسم عبد الله بن محمد بن أحمد ابن أبي العوام السعدي (ت. ٣٣٥هـ/ ٩٤٧م). تحقيق: لطيف الرحمن البهرائجي القاسمي، المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

▪ **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين؛**
من إملاء أبي الحسن عماد الدين القاضي عبد الجبار بن أحمد (ت. ٤١٥هـ/١٠٢٥م). اكتشفها وحققها: المرحوم فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، د.ت.

▪ الفهرست؛
أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق النديم (ت. ٣٨٠ﻫ/٩٩٠م).
قابله على أصوله وعلق عليه وقدم له: أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن ١٤٣٠ﻫ/٢٠٠٩م.

▪ الفوائد البهية في تراجم الحنفية؛
أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي (ت. ١٣٠٤ﻫ/١٨٨٧م).
عني بتصحيحه وتعليق بعض الزوائد عليه: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، دار السعادة، مصر ١٣٢٤ﻫ.

▪ القاموس المحيط؛
مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت. ٨١٧ﻫ/١٤١٥م).
تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٤٢٦ﻫ/٢٠٠٥م.

▪ القبسات؛
محمد بن محمد باقر داماد الحسيني الإستراباذي مير داماد (ت. ١٠٤١ﻫ/١٦٣١م).
باهتمام: مهدى محقق، جارلز آدامز، مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه مک گیل.

▪ قصد السبيل [مخطوط]؛
برهان الدين إبراهيم بن حسن بن شهاب الدين الكردي الكوراني الشهرزوري (ت. ١١٠١ﻫ/١٦٩٠م).
مكتبة راشد أفندي، قيصري، رقم: ٥١٣.

▪ قواعد العقائد؛
أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت. ٥٠٥ﻫ/١١١١م).
تحقيق: موسى محمد علي، عالم الكتب، لبنان ١٤٠٥ﻫ/١٩٨٥م.

▪ الكامل في التاريخ؛
أبو الحسن عز الدين علي بن محمد بن محمد ابن الأثير الجزري (ت. ٦٣٠ﻫ/١٢٣٣م).
تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤١٧ﻫ/١٩٩٧م.

▪ كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين؛
أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي (ت. ٣٣٩ﻫ/٩٥٠م).
قدم له وعلق عليه: الدكتور ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، د. ت.

- **الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية؛**
أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت. ١٠٩٥هـ/١٦٨٤م).
قابله على نسخة خطية وأعده للطبع ووضع فهارسه: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

- **لسان الخواص [مخطوط]؛**
رضي الدين بن محمد القزويني (ت. ١٠٩٦هـ/١٦٨٥م).
المكتبة السليمانية، راغب باشا، رقم: ٨٠٦.

- **لسان العرب؛**
أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي ابن منظور الأنصاري (ت. ٧١١هـ/١٣١٢م).
تحقيق: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار النشر، دار المعارف، القاهرة، د. ت.

- **لسان الميزان؛**
أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢هـ/١٤٤٩م).
تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٢م.

- **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع؛**
أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت. ٣٢٤هـ/٩٣٥م).
صححه وقدم له وعلق عليه: حموده غرابه، مطبعة مصر، شركة مساهمة مصرية، ١٩٥٥م.

- **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات؛**
فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
انتشارات بيدار. د. ت.

- **مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف عرض ودراسة؛**
أحمد الطيب. دار الطباعة المحمدية، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

- **مجموع رسائل العلامة ابن كمال باشا؛**
ابن كمال باشا (ت. ٩٤٠هـ/١٥٣٤م).
حققها وعلق عليها وخرّج أحاديثها: حمزة البكري وآخرون، جمعها وأشرف على تحقيقها وقدّم لها محمد خلُّوف العبد الله، دار اللباب، إستانبول ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م.

- **مجموع الفتاوى؛**
أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحنبلي الدمشقي (ت. ٧٢٨هـ/١٣٢٨م).
تحقيق أنور الباز، عامر الجزار، دار الوفاء، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

- **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين؛**
فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
وبذيله: كتاب **تلخيص المحصل** لنصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م)
راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د. ت.

- **المسامرة في شرح المسايرة في علم الكلام؛**
أبو المعالي كمال الدين بن أبي شريف المقدسي (ت. ٩٠٦هـ/١٥٠٠م).
المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٦م.

- **المسَائِلُ الماردينيَّة؛**
أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحنبلي الدمشقي (ت. ٧٢٨هـ/١٣٢٨م).
مع تعليقات: محمد حامد الفقي، وثق نصوصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: خالد بن محمد بن عثمان المصري، دار الفلاح، مصر، د. ت.

- **المستدرك على الصحيحين للحاكم؛**
أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري (ت. ٤٠٥هـ/١٠١٥م).
تحقيق: أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي، دار الحرمين، القاهرة ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

- **مسلك السداد إلى مسألة خلق أفعال العباد** [مخطوط]؛
برهان الدين إبراهيم بن حسن بن شهاب الدين الكردي الكوراني الشهرزوري (ت. ١١٠١هـ/١٦٩٠م).
Harvard University – The Houghton Library، رقم: MS Arab 251.

- **المشارع والمطارحات مع التلويحات؛**
أبو الفتوح شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي المقتول (ت. ٥٨٧هـ/١١٩١م).
دراسة وتحقيق: هنري كوربان، دار بيبليون، باريس ٢٠٠٩.

▪ **المطالب العالية من العلم الإلهي؛**
فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
تحقيق: أحمد حجازي السّقا، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

▪ **مطالع الأنظار على طوالع الأنوار؛**
أبو الثناء شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الإصفهاني (ت. ٧٤٩هـ/١٣٤٩م).
تصحيح: عبد الجواد خلف، المطبعة الخيرية، القاهرة ١٣٢٣هـ.

▪ **مطلع النيّرين فيما يتعلق بالقدرتين ضمن رسالتان في أفعال العباد؛**
محمد بن محمد الأمير الكبير المالكي (ت. ١٢٣٢هـ/١٨١٧م).
تحقيق: سعيد فودة، منشورات الأصلين، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م.

▪ **معالم أصول الدين؛**
فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤م.

▪ **معجم طبقات المتكلمين؛**
اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق.
تقديم وإشراف: جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق، قم ١٤٢٥هـ.

▪ **معجم الفلاسفة؛**
إعداد: جورج طرابيشي.
دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ٢٠٠٦م.

▪ **معجم المصطلحات العلمية العربية؛**
فايز الداية.
دار الفكر، دمشق ١٤١٠هـ.

▪ **معجم مقاييس اللغة؛**
أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (ت. ٩٤١هـ/١٠٠٤م).
تحقيق عبد السّلام محمد هَارُون، اتحاد الكتاب العرب، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

▪ **معجم المؤلفين؛**
عمر رضا كحالة (ت. ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م).
مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

▪ **المغني في أبواب التوحيد والعدل؛**
أبو الحسن القاضي عبد الجبار بن أحمد (ت. ٤١٥هـ/١٠٢٥م)
تحقيق: توفيق الطويل، وسعيد زايد، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، د.ت.

▪ **مفاتيح الغيب = التفسير الكبير؛**
فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٢٠هـ.

▪ **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم؛**
أبو الخير عصام الدين أحمد بن مصطفى بن خليل طاشْكُبْري زَادَهْ (ت. ٩٦٨هـ/١٥٦١م).
دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

▪ **المفصل في شرح المحصل؛**
أبو الحسن نجم الدين علي بن عمر القزويني الكاتبي (ت. ٦٧٥هـ/١٢٧٧م).
تحقيق: عبد الجبار أبو سنينة ومحمد أكرم أبو غوش، الأصلين للدراسات والنشر، ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م.

▪ **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين؛**
أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت. ٣٢٤هـ/٩٣٥م).
تحقيق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

▪ "المقدمة"؛
السيد إبراهيم ديباجي
ضمن **بيان الحق بضمان الصدق (العلم الإلهي)** لأبي العباس فضل بن محمد اللوكري (ت. ٥١٧هـ/١١٢٣م)، المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، طهران ١٣٧٣هـ ش، ١٤١٤هـ ق.

▪ "المقدمة"؛
صالح بن مقبل بن عبد الله العصيمي التميمي.
ضمن **الإبانة عن أصول الديانة** لأبي الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤هـ/٩٣٥م)، مدار المسلم للنشر، الرياض ١٤٣٢هـ/٢٠١١م، ٣-١٤٨.

▪ "المقدمة"؛

عبد الرحمن بدوي

ضمن اثولوجيا أفلوطين عند العرب، انتشارات بيدار. د.ت.

▪ "المقدمة"؛

محمد الزبيدي

ضمن العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية لإمام الحرمين الجويني (ت. ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م)، دار سبيل الرشاد، دار النفائس، بيروت ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

▪ **الملل والنحل؛**

أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت. ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م).

تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

▪ **مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة؛**

محمد بن محمد بن شهاب المعروف بابن البزاز الكردري (ت. ٨٢٧هـ/١٤٢٤م).

ومعه مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة للموفق بن أحمد المكي (ت. ٥٦٨هـ/١١٧٢م) مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيد آباد، الهند ١٣٢١هـ.

▪ **مناقب الشافعي؛**

أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ/١٠٦٦م).

أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م.

▪ **منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر؛**

أبو الحسن نور الدين علي بن سلطان محمد القاري (ت. ١٠١٤هـ/١٦٠٥م).

ومعه التعليق الميسر على شرح الفقه الأكبر لوهبي سليمان غاوجي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

▪ **منطق أرسطو؛**

حققه وقدم له: عبد الرحمن بدوي.

وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ١٩٨٠م.

▪ **المواقف في علم الكلام؛**

عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت. ٧٥٦هـ/١٣٥٥م).

عالم الكتب، بيروت، د.ت.

- **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم؛**
محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي (ت. بعد ١١٥٨هـ/١٧٤٥م).
تحقيق: علي دحروج، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ١٩٩٦م.

- **الميسر في شرح مصابيح السنة؛**
أبو عبد الله فضل الله بن الصدر الحسن التوربِشْتِي (ت. ٦٦١هـ/١٢٦٣م).
تحقيق: عبد الحميد هنداوي، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

- **نظرة علمية في نسبة كتابة الإبانة جميعه إلى الإمام أبي الحسن الأشعري؛**
وهبي سليمان غاوجي. دار ابن حزم، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

- "نظرية استعدادات الماهية عند ابن عربي وعلاقتها بنفي الجبر عن العباد" [مقالة]؛
منذر شيخ حسن.
İslam Araştırmaları Dergisi, 48, (2022): 147-182.

- "نظرية الحدوث الدهري والانتقادات عليها: ملا محمود الجونبوري الفاروقي في كتابه **الشمس البازغة** نموذجًا" [مقالة]؛
منذر شيخ حسن.
İslam Tetkikleri Dergisi, 12/2, (2022): 805-825.

- **نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد؛**
شيخ زاده عبد الرحيم بن علي (ت. ٩٤٤هـ/١٥٣٧م).
المطبعة الأدبية، مصر ١٣١٧هـ.

- **نهاية الإقدام في علم الكلام؛**
أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت. ٥٤٨هـ/١١٥٣م).
تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٥هـ.

- **النهاية في غريب الحديث والأثر؛**
أبو السعادات مجد الدين ابن الأثير المبارك بن محمد الشيباني الجزري (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

▪ **النور السافر عن أخبار القرن العاشر؛**
محيي الدين عبد القادر بن شيخ بن عبد الله العَيدَروس (ت. ١٠٣٨هـ/١٦٢٨م).
دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ.

▪ **النور اللامع والبرهان الساطع في شرح عقائد أهل السنة والجماعة [مخطوط]؛**
نجم الدين مَنْكُوبَرْس بن يَلِنْقِلِجْ الإمامي الناصري (ت. ٦٥٢هـ/١٢٥٤م).
المكتبة السليمانية، شهيد علي باشا، رقم: ١٧٣٦.

▪ **الهداية الأقسام الثلاثة المنطق والطبيعي والإلهي؛**
أثير الدين المفضل بن عمر بن المفضل الأبهري (ت. في حدود ٦٥٦هـ/١٢٥٨م).
عني به وعلّق عليه عبد الحميد التركماني، دار الرياحين، بيروت ١٤٤١هـ/٢٠١٩م.

▪ **هداية المريد لجوهرة التوحيد؛**
أبو الإمداد برهان الدين إبراهيم بن حسن اللقاني المصري (ت. ١٠٤١هـ/١٦٣١م).
تحقيق: محمد الخطيب، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

▪ **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين؛**
إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت. ١٣٩٩هـ/١٩٢٠م).
وكالة المعارف الجليلة، إستانبول، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٥١م.

▪ **الواجب؛**
جول سيمون (ت. ١٨٩٦م).
ترجمة: محمد رمضان وطه حسين، مطبعة الجريدة، القاهرة، د.ت.

▪ **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان؛**
أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان (ت. ٦٨١هـ/١٢٨٢م).
تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت.

▪ **اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر؛**
أبو محمد عبد الوهاب بن أحمد بن علي الشَّعراني (ت. ٩٧٣هـ/١٥٦٥م).
دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، د.ت.

المصادر والمراجع غير العربية

Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, I-II, Princeton: Princeton University Press, 1985.

Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz – İsmail Özen, I-III, İstanbul: Meral Yayınevi, 1972-75.

Şahinoğlu, M. Nazif, "Alâüddevle-i Simnânî", *DİA*, 1989, II, 345-347.

Uşşâkīzâde İbrâhim Hasîb Efendi, *Zeyl-i Şekāik*, haz. Ramazan Ekinci, ed. Derya Örs, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

مركز البحوث الإسلامية
إستانبول

سلسلة عيون التراث الإسلامي

- أحكام القرآن الكريم، أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي (ت. ٣٢١هـ/٩٣٣م)، تحقيق: سعد الدين أونال، ١، ١٩٩٥؛ ٢، ١٩٩٨.
- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٨م)، تحقيق: طيّار آلتي قولاج، ١-٤، ١٩٩٥.
- كتاب التوحيد، أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي (ت. ٣٣٣هـ/٩٤٤م)، تحقيق: بكر طوپال أوغلي - محمد آروتشي، ٢٠٠٣؛ (ط٤) ٢٠١٩.
- لباب الكلام، علاء الدين محمد بن عبد الحميد السمرقندي الأسمندي (ت. ٥٥٢هـ/١١٥٧م [؟])، تحقيق: محمد سعيد أُوزَرْوَارلي، ٢٠٠٥؛ (ط٢) ٢٠١٩.
- العقيدة الركنية في شرح لا إله إلا الله محمد رسول الله، أبو محمد ركن الدين عبيد الله بن محمد السمرقندي (ت. ٧٠١هـ/١٣٠١م)، تحقيق: مصطفى سنان أوغلي، ٢٠٠٨.
- ترجمة كتاب التوحيد، أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي (ت. ٣٣٣هـ/٩٤٤م)، المترجم إلى اللغة التركية: بكر طوپال أوغلي، ٢٠٠٢؛ (ط١٢) ٢٠١٨.
- أحكام السوق، أبو زكريا يحيى بن عمر الكناني الأندلسي (ت. ٢٨٩هـ/٩٠٢م)، تحقيق: إسماعيل خالدي، ٢٠١١.
- ترجمة إظهار الحق، رحمة الله بن خليل الرحمن الهندي (ت. ١٣٠٨هـ/١٨٩١م)، المترجم إلى اللغة التركية: علي ناملي - رمضان مصلو، ١-٢، ٢٠١٢.
- الكفاية في الهداية، أبو محمد نور الدين أحمد بن محمود الصابوني (ت. ٥٨٠هـ/١١٨٤م)، تحقيق: محمد آروتشي، ٢٠١٣.
- المنتقى من عصمة الأنبياء، أبو محمد نور الدين أحمد بن محمود الصابوني (ت. ٥٨٠هـ/١١٨٤م)، تحقيق: محمد بولوط، ٢٠١٣.
- لوامع البرهان وقواطع البيان في معاني القرآن، أبو الفضائل محمد بن الحسن المعيني (ت. ٥٣٧هـ/١١٤٣م)، تحقيق: سفر حسنوف، ١-٢، ٢٠١٣.
- التمهيد في بيان التوحيد، أبو شكور السالمي (ت. بعد ٤٦٠هـ/١٠٦٨م)، تحقيق عُمَرْ تركمان، ٢٠١٧.
- كتاب القواعد الكلّيّة في جملة من الفنون العلميّة، محمد بن محمود الإصفهاني (ت. ٦٨٨هـ/١٢٨٩م)، تحقيق: مَنْصُور كُوشِينْكَاغْ - بِلَال تَاشْقِينْ، ٢٠١٧.
- سلامة الإنسان في محافظة اللسان، ميرزا زاده محمد سالم الباطومي الرومي (ت. ١١٥٦هـ/١٧٤٣م)، تحقيق: مُرَاد صُولَا، ٢٠١٨.
- معاني الأسماء الإلٰهيّة، عفيف الدين سليمان بن علي التِّلِمْسَاني (ت. ٦٩٠هـ/١٢٩١م)، تحقيق: أُورْخَانْ مُوسَى خَانْ أُوق، ٢٠١٨.
- شرح الفاتحة وبعضٍ سورة البقرة، عفيف الدين سليمان بن علي التِّلِمْسَاني (ت. ٦٩٠هـ/١٢٩١م)، تحقيق: أُورْخَانْ مُوسَى خَانْ أُوق، ٢٠١٨.

- **رسالة في أدب المفتي**، محمد فقهي العيني الحنفي (ت. ١١٤٧هـ/١٧٣٥م)، تحقيق: عثمان شاهين، ٢٠١٨.
- **كتاب تقريب الغريب**، قاسم بن قطلوبغا (ت. ٨٧٩هـ/١٤٧٤م)، تحقيق: عثمان كَسْكِينْ أَزْ، ٢٠١٨.
- **كشف الأسرار وهتك الأستار**، يوسف بن هلال الصفدي (ت. ٦٩٦هـ/١٢٩٦م)، تحقيق: بَهَاء الدّين دَارْتْمَا، ١-٥، ٢٠١٩.
- **التسهيل**، الشيخ بدر الدين ابن قاضي سماونة (ت. ٨٢٠هـ/١٨-١٤١٧م)، تحقيق: مصطفى بُولَنْدْ دَادَاش، ١-٣، ٢٠١٩.
- **جامع الأصول**، ركن الدين عبيد الله السمرقندي (ت. ٧٠١هـ/١٣٠١م)، تحقيق: عصمت غريب الله شِمْشَك، ١-٢، ٢٠٢٠.
- **تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد - حاشية التجريد - منهوات الجرجاني والحواشي الأخرى**، محمود بن عبد الرحمن الإصفهاني (ت. ٧٤٩هـ/١٣٤٩م) - السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م)، تحقيق: أشرف آلطَاش - محمد علي قُوجَا - صالح كُونْ آيْدِن - محمد يتيم، ١-٣، ٢٠٢٠.
- **لبّ الأصول**، ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم المصري (ت. ٩٧٠هـ/١٥٦٣م)، تحقيق: محمد فال السيد الشنقيطي، ٢٠٢٠.
- **التسديد في شرح التمهيد**، حسام الدين حسين بن علي السغناقي (ت. ٧١٤هـ/١٣١٤م)، تحقيق: علي طارق زياد يلماز، ١-٢، ٢٠٢٠.
- **حاشية علي القوشجي على شرح الكشاف للتفتازاني**، علي القوشجي علاء الدين علي بن محمد السمرقندي (ت. ٨٧٩هـ/١٤٧٤م)، تحقيق: مَحمَد جِيجَكْ، ٢٠٢١.
- **شرح عقود رسم المفتي**، ابن عابدين محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الحسيني الدمشقي (ت. ١٢٥٢هـ/١٨٣٦م)، تحقيق: شَنُولْ صَيْلان، ٢٠٢١.
- **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، شيخ الإسلام أبو السعود بن محمد العمادي (ت. ٩٨٢هـ/١٥٧٤م)، تحقيق: محمد طه بويالق - أحمد أيتب - ضياء الدين القالش - محمد عماد النابلسي، ١-٩، ٢٠٢١.
- **شرح الجامع الصغير**، شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أبي سهل أحمد السرخسي، (ت. ٤٨٣هـ/١٠٩٠م)، تحقيق: أَرْطُغْرُلْ بُويْنُوكَالِنْ، ١-٢، ٢٠٢١.
- **التمهيد لقواعد التوحيد**، أبو المعين ميمون بن محمد النسفي (ت. ٥٠٨هـ/١١١٥م)، تحقيق: علي طارق زياد يلماز، ٢٠٢١.
- **الفتاوى الصغرى**، نجم الدين يوسف بن أحمد بن أبي بكر الخاصي الخوارزمي (ت. ٦٢٠هـ/١٢٢٣م)، تحقيق: عبد الخالق أُويْغُورْ، ١-٢، ٢٠٢٢.
- **الهوادي في شرح المسالك**، حمزة بن دُرْغُود الآيديني (ت. ٩٨١هـ/١٥٧٤م)، تحقيق: علي بولوط، ٢٠٢٢.
- **اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف**، إبراهيم بن مصطفى الحلبي المَداري (ت. ١١٩٠هـ/١٧٧٦م)، تحقيق: منذر شيخ حسن، ٢٠٢٢.

- Tilimsânî, Afîfüddin (ö. 690/1291), *Şerhu'l-Fâtiha ve Ba'zı Sûreti'l-Bakara* (thk. Orkhan Musakhanov), 2018.
- Mehmed Fıkhî Efendi (ö. 1147/1735), *Risâle fî edebi'l-müftî* (thk. Osman Şahin), 2018.
- İbn Kutluboğa, Kâsım (ö. 879/1474), *Kitâbü Takrîbi'l-garîb* (thk. Osman Keskiner), 2018.
- Safedî, Yûsuf b. Hilâl (ö. 696/1296), *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr* (thk. Bahattin Dartma), I-V, 2019; 2021
- Şeyh Bedreddin (ö. 820/1417-18), *et-Teshîl* (thk. Mustafa Bülent Dadaş), I-III, 2019; 2021
- Rükneddin Ubeydullah es-Semerkandî (ö. 701/1301), *Câmiu'l-usûl* (thk. İsmet Garibullah Şimşek), I-II, 2020; 2021
- Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfahânî (ö. 749/1349) - Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akāid - Hâşiyetü't-Tecrîd - Cürcânî'nin minhüvâtı ve başka haşiye notlarıyla birlikte* (thk. Eşref Altaş, Muhammet Ali Koca, Salih Günaydın, Muhammed Yetim), I-III, 2020; I-II, 2021.
- İbn Nüceym (ö. 970/1563), *Lübbü'l-usûl* (thk. Muhammed Fâl Seyyid eş-Şinkītî), 2020.
- Hüsâmeddin Hüseyin es-Siğnâkī (ö. 714/1314), *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd* (thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz), I-II, 2020.
- Alî Kuşçu Alâeddîn Alî b. Muhammed es-Semerkandî (ö. 879/1474), *Hâşiyetü Alî el-Kuşcî alâ Şerhi'l-Keşşâf li't-Teftâzânî* (thk. Mehmet Çiçek), 2021.
- İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), *Şerhu Ukūdi resmi'l-müftî* (thk. Şenol Saylan), 2021.
- Şeyhülislâm Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî (ö. 982/1574), *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (thk. Mehmet Taha Boyalık, Ahmet Aytep, Ziyaüddin el-Kaliş, Muhammed İmâd el-Nabulsî), I-IX, 2021.
- Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090), *Şerhu'l-Câmii's-sagīr* (thk. Ertuğrul Boynukalın), I-II, 2021
- Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî (ö. 508/1115), *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd* (thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz), 2021.
- Necmeddin Yûsuf b. Ahmed el-Hâsî el-Hârizmî (ö. 620/1223), *el-Fetâva's-sugrâ* (thk. Abdulhalik Uygur), I-II, 2022.
- Hamza b. Turgut Aydınî (ö. 981/1574), *el-Hevâdî fî şerhi'l-Mesâlik* (thk. Ali Bulut), 2022.
- İbrâhim b. Mustafa el-Halebî el-Medârî (ö. 1190/1776), *el-Lüm'a fi'l-hudûs ve'l-kıdem ve'l-kazâ ve'l-kader ve tahkīki't-teklîf* (thk. Münzir Şeyhhasan), 2022.

TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLAM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ
İSAM.
مركز البحوث الاسلامية
وقف الديانة التركي

KLASİK ESERLER DİZİSİ

- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed (ö. 321/933), *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (thk. Sadettin Ünal), I, 1995; II, 1998.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1348), *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabâkât ve'l-a'sâr* (thk. Tayyar Altıkulaç), I-IV, 1995.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (ö. 333/944), *Kitâbü't-Tevhîd* (thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), 2003; (4. bs.) 2019.
- Üsmendî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilhamîd (ö. 552/1157[?]), *Lübâbü'l-Kelâm* (nşr. M. Sait Özervarlı), 2005; (2. bs.) 2019.
- Semerkandî, Ebû Muhammed Ubeydullah b. Muhammed (ö. 701/1301), *el-Akîdetü'r-Rükniyye fî şerhi lâ ilâhe illâllah Muhammedün Resûlullah* (thk. Mustafa Sinanoğlu), 2008.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (ö. 333/944), *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme* (trc. Bekir Topaloğlu), 2002; 2021.
- Kinânî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ömer el-Endelüsî (ö. 289/902), *Ahkâmü's-sûk* (thk. İsmâil Hâlidî), 2011.
- Hindî, Rahmetullah b. Halîlürrahmân (ö. 1308/1891), *İzhârü'l-hak* (trc. Ali Namlı, Ramazan Muslu), I-II, 2012; 2021.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddin Ahmed b. Mahmûd (ö. 580/1184), *el-Kifâye fi'l-hidâye* (thk. Muhammet Aruçi), 2013.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddin Ahmed b. Mahmûd (ö. 580/1184), *el-Müntekā min ismeti'l-enbiyâ* (thk. Mehmet Bulut), 2013.
- Muînî, Ebü'l-Fezâil Muhammed b. Hasan (ö. 537/1143), *Levâmiu'l-burhân ve kavâtiu'l-beyân fî meâni'l-Kur'ân* (thk. Sefer Hasanov), I-II, 2013.
- Sâlimî, Ebû Şekûr (ö. 460/1068'den sonra), *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* (thk. Ömür Türkmen), 2017.
- İsfahânî, Muhammed b. Mahmûd (ö. 688/1289), *Kitâbü'l-Kavâidi'l-külliyye fî cümletin mine'l-fünûni'l-ilmiyye* (thk. Mansur Koçinkağ, Bilal Taşkın), 2017
- Mirzazâde Mehmed Sâlim Efendi (ö. 1156/1743), *Selâmetü'l-insân fî muhâfazati'l-lisân* (thk. Murat Sula), 2018.
- Tilimsânî, Afîfüddin (ö. 690/1291), *Meâni'l-esmâi'l-ilâhiyye* (thk. Orkhan Musakhanov), 2018.

Vâsıf, Abdülvâsi' b. Yahyâ, *ed-Dürrü'l-ferîd*, Kahire: Matbaatü Hicâzî, 1357.

Vassâf, Osmanzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş – Ali Yılmaz, I-V, İstanbul: Kitabevi, 2006.

Yönlüer, Fatma Sena, *Mehmet Hazmi Tura* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Elfiyyetü's-sened*, nşr. Muhammed b. Azzûz, Dârülbeyzâ: Merkezü't-türâsi's-sekâfî el-Mağribî - Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, nşr. Nizâm Muhammed Sâlih Ya'kûbî – Muhammed b. Nâsır el-Acemî, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1427/2006.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *el-Murabba'l-Kâbülî*, nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acemî, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1425/2004.

Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm*, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 2002.

Râgıb et-Tabbâh, *Muhtasaru Menâri'l-is'âd, el-Envârü'l-celiyye fî muhtasari'l-esbâti'l-Halebiyye* içinde, nşr. Abdüssettâr Ebû Gudde – Muhammed İbrâhim el-Hüseyin, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1432/2011.

Râgıb Paşa, *Sefînetü'r-Râgıb ve defînetü'l-metâlib*, Bulak: Dârü't-tıbâati'l-âmire, 1255.

Râşid, Rüşdî, "Klasik İslamî Kültürde Metafizik ve Matematik: İbn Sînâ ve Halefleri", *Klasik Avrupalı Modernitenin İcadı*, ed. Bekir S. Gür, Ankara: Kadim Yayınları, 2005, s. 255-280.

Râşid, Rüşdî, "Matematik", *DİA*, 2003, XXVIII, 129-137.

Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002.

Sünbâvî, el-Emîrü'l-Kebîr, *Sebetü'l-Emîri'l-Kebîr*, nşr. Muhammed İbrâhim el-Hüseyin, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1430/2009.

Şattî, Muhammed Cemîl, *A'yânü Dımaşk fi'l-karni's-sâlis aşer*, Dımaşk: Dârü'l-beşâir li't-tıbâa ve'n-neşr ve't-tevzî', 1414/1994.

Şemseddin Sâmi, *Kâmûsü'l-a'lâm*, I-VI, İstanbul: Mihrân Matbaası, 1306-16/1888-99.

Şeyhhasan, Münzir, *İbrâhim el-Halebî el-Medârî ve el-Lüm'a Adlı Eseri* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2022.

Şükayrât, Ahmed, *Mu'cemü şüyûhi'l-İslâm fi'l-ahdi'l-Osmânî*, I-II, İrbid: Âlemü'l-kütübi'l-hadîs, 2014.

Terzioğlu, Hülya, "Osmanlı Döneminde Öne Çıkan İsbât-ı Vâcib Risâleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, XIV/27 (2016), s. 53-73.

Uzun, Mustafa İsmet, "Siyer ve Megâzî", *DİA*, 2009, XXXVII, 324-326.

Kaçalin, Mustafa S., "Mütercim Âsım Efendi", *DİA*, 2006, XXXII, 200-202.

Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I-XV, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1376-81/1957-61.

Kelbağî, Ali Cebbâr, "Mukaddime", Bahâeddin el- Âmilî, *Zübdetü'l-usûl* içinde, Kum: İntişârâtü Dâri'l-Beşîr, Matbaatü Şerîat, 1425, s. 7-55.

Kettânî, Muhammed Abdülhay, *Fihrisü'l-fehâris*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1951.

Kevserî, Zâhid, "Mukaddime", İbrâhim el-Halebî el-Mezârî, *el-Lüm'a fî tahkīki mebâhisi'l-vücûd ve'l-hudûs ve'l-kader ve ef'âli'l-ibâd* içinde, nşr. Zâhid Kevserî, Kahire: Matbaatü'l-envâr, 1358/1939, s. 2-5.

Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî fî mektebâti'l-âlem, haz. Ali Rıza Karabulut –Ahmet Turan Karabulut, I-VI, Kayseri: Mektebe Yayınları, t.y.

Murâdî, Muhammed Halîl, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî aşer*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye - Dâru İbn Hazm, 1413/1993.

Müstakimzâde, Süleyman Sâdeddin, *Devhatü'l-meşâyih*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978.

Müstakimzâde, Süleyman Sâdeddin, *Mecelletü'n-nisâb fi'n-niseb ve'l-künâ ve'l-elkāb*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628.

Mütercim Âsım Efendi, *Terceme-i Siyer-i Halebî*, Bulak: Matbaatü Muhammed Ali Paşa, 1248.

Okumuş, Ömer, "Âmilî, Bahâeddin", *DİA*, 1991, III, 60-61.

Özdinç, Rıdvan, "Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risaleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, XIV/27 (2016), s. 185-202.

Özen, Şükrü, "Teftâzânî", *DİA*, 2011, XL, 299-308.

Râgıb et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ' bi-târîhi Halebi'ş-şehbâ'*, nşr. Muhammed Kemâl, I-VII, Halep: Dârü'l-kalemi'l-Arabî, 1408/1988.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Hâşiyetü İbn Âbidîn = Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz, I-XIV, Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1423/2003.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahri'r-râik*, Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik* içinde, I-VIII, Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî, t.y.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Ukûdü'l-leâlî fi'l-esânîdi'l-avâlî*, nşr. Muhammed b. İbrâhim el-Hüseyin, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010.

İbn Âbidînzâde, *Kurretü uyûni'l-ahyâr = Tekmiletü Reddi'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz, Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1423/2003.

İbn Âbidînzâde, *Kurretü uyûni'l-ahyâr li-tekmileti Reddi'l-muḥtâr*, Bulak: Matbaatu Bulak, 1299.

İbn Humeyd, *es-Sühubü'l-vâbile alâ darâihi'l-Hanâbile*, nşr. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd – Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn, I-III, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1416/1996.

İbnü'l-Arabî, *Kelâmü'l-abâdile*, nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ, Kahire: Mektebetü'l-Kāhire, 1389/1969.

İbnü'l-Hâim, *el-Hâvî fî ilmi'l-hisâb*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1347.

İbnü'l-Hâim, *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Yâsemîniyye fî ilmi'l-cebr ve'l-mukābele*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2134.

İpşirli, Mehmet, "Vassâf Abdullah Efendi", *DİA*, 2012, XLII, 559-560.

İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu, haz. Okan Kadir Yılmaz, İstanbul - Ankara: İSAM Yayınları - TDV Yayınları, 2020.

K. Arpaguş, Hatice, "Mâtürîdîlik ve Osmanlı'da İrâde-i Cüz'iyye Yorumu", *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın v.dğr., İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019, s. 243-262.

Halebî el-Medârî, İbrâhim, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi's-sûfiyye*, Süleymaniye Ktp., Râgıb Paşa, nr. 2215.

Halebî el-Medârî, İbrâhim, *Silkü'n-nizâm li-Cevâhiri'l-kelâm*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2042.

Halebî el-Medârî, İbrâhim, *Şerhu durûbi'l-eşkâli'l-erbaa*, Manisa İl Halk Ktp., nr. 993.

Halebî el-Medârî, İbrâhim, *Tuhfetü'l-ahyâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 26426; Ezher Ktp., nr. 2765; Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. R-3270; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 11137; Kütahya Zeytinoğlu Ktp., nr. 139; Akşehir İlçe Halk Ktp., nr. 206.

Halebî, İbrâhim b. Muhammed, *Ni'metü'z-zerîa fî nusreti'ş-şerîa*, Riyad: Dârü'l-Mesîr, 1419/1998.

Halebî, İbrâhim b. Muhammed, *Tesfîhü'l-gabî fî tenzîhi İbn Arabî*, Kahire: Dârü'l-Meâric, 1429/2008.

Halîlî, Lüey Abdürraûf, *Leâliü'l-mehâr fî tahrîci mesâdiri İbn Âbidîn*, I-II, Amman: Dârü'l-feth, 1431/2010.

Hısnî, Muhammed Edîb, *Müntehabâtü't-tevârîh li-Dımaşk*, I-II, Beyrut: Menşûrâtü dâri'l-âfâk, 1399/1979.

Hibetullah et-Tâcî, *el-İkdü'l-ferîd fî ittisâli'l-esânîd*, Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî, nr. 798.

Hibetullah et-Tâcî, *Hadîkatü'r-reyâhîn fî tabakâti meşâyihina'l-müsnedîn*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2196.

Hizânetü't-türâs, Fihrisü mahtûtât, Merkezü'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, y.y., t.y.

Hüseyni, Nasir, *İbrahim el-Halebi ve Âlemin Menşei Meselesi* (doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1997.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *el-Fevâidü'l-muhassasa bi-ahkâmi keyyi'l-himmasa*, İbn Âbidîn, *Mecmûatü'r-resâil* içinde, İstanbul: Sahâfiyye-i Osmâniyye Matbaası, 1325/1907.

Firyâtî, Arabî Dâiz, *Min a'lâmi'l-muhaddisîn bi'l-Haremeyni'ş-şerîfeyn: el-İmâm Abdullah b. Sâlim el-Basrî el-Mekkî*, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1426/2005.

Gazzî, Kemâleddin, *el-Virdü'l-ünsî ve'l-vâridü'l-kudsî fî tercemeti Abdülganî en-Nablusî*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Küttâb nâşirûn, 1430/2009.

Gazzî, Kemâleddin, *en-Na'tü'l-ekmel*, nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız – Nizâr Abâza, Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1402/1982.

Gazzî, Muhammed b. Abdurrahman, *Letâifü'l-minne*, nşr. Ebû Yahyâ Abdullah el-Kündûrî, Küveyt: Dâru Girâs, 1426.

Gömbeyaz, Kadir, "Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrâhim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi", *Bilimname*, sy. 38 (2019), s. 57-81.

Hâfız, Muhammed Mutî' – Nizâr Abâza, *Ulemâü Dımaşk ve a'yânühâ fi'l-karni's-sânî aşer el-hicrî*, I-II, Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1421/2000.

Hâfız, Muhammed Mutî' – Nizâr Abâza, *Ulemâü Dımaşk ve a'yânühâ fi'l-karni's-sâlis aşer el-hicrî*, I-II, Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1412/1991.

Halebî el-Medârî, İbrâhim, *el-Girbâl fi'l-hisâb*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2060.

Halebî el-Medârî, İbrâhim, *el-Lüm'a fî tahkîki mebâhisi'l-vücûd ve'l-hudûs ve'l-kader ve ef'âli'l-ibâd*, nşr. Zâhid Kevserî, Kahire: Matbaatü'l-envâr, 1358/1939.

Halebî el-Medârî, İbrâhim, *el-Lüm'a fi'l-hudûs ve'l-kıdem ve'l-kazâ ve'l-kader ve tahkîki't-teklîf*, Süleymaniye Ktp., Râgıb Paşa, nr. 679, 769, 2269; Esad Efendi, nr. 3580, 3748; Fatih, nr. 5393; Hafîd Efendi, nr. 447; İstanbul Üniversitesi Ktp., Nadir Eserler Ktp., 772, 802, 2495; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 306; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 1438; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Akāid Timûr, nr. 426.

Âzâd-ı Bilgramî, *Sübhatü'l-mercân fî asâri Hindustân*, nşr. Muhammed Saîd et-Turayhî, Beyrut-Bağdat: Dârü'r-Râfideyn, 2015.

BOA., AE.SMHD.I., 226/18003-1,2,3.

Bağdâdî, İsmâil b. Muhammed Emîn, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I-II, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1951.

Baytâr, Abdürrezzâk b. Hasan, *Hilyetü'l-beşer fî târîhi'l-karni's-sâlis aşer*, nşr. Muhammed Behcet el-Baytâr, Beyrut: Dâru Sâdır, 1413/1993.

Cebertî, Abdurrahman b. Hasan, *Târîhu acâibi'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, I-III, Beyrut: Dârü'l-cîl, t.y.

Cici, Recep, "Kûrânî", *DİA*, 2002, XXVI, 426-427.

Çelebi, İlyas, "Vefk", *DİA*, 2012, XLII, 605-607.

Çobanoğlu, Ahmet Vefa, "Hekimoğlu Ali Paşa Külliyesi", *DİA*, 1998, XVII, 169-173.

Devvânî, Celâleddin, *ez-Zevrâ' mine'l-hikmeti'z-zehrâ'*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 310.

Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, I-II, Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1411.

Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.

Fazlıoğlu, İhsan, "İbnü'l-Hâim", *DİA*, 2000, XXI, 62-65.

Fazlıoğlu, İhsan, "Mustafa Sıdkı", *DİA*, 2020, XXXI, 356-357.

Fehârisü mahtutâti'l-mektebeti'l-vataniyye: Mektebetü'l-Esed, Şamile.

Ferfûr, Muhammed Abdüllatîf, *İbn Âbidîn ve eseruhû fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, I-II, Dımaşk: Dârü'l-beşâir, 1422/2001.

Fihrisü Mektebeti Şeyhi'l-İslâm Ahmed Ârif Hikmet, y.y., t.y.

Fihrisü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye fî Câmiati Princeton, trc. Muhammed Âyiş, I-XII, Cidde: Sakîfetü's-Safâ el-ilmiyye, 1432/2011.

Kaynakça

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Hilyetü ehli'l-fazl ve'l-kemâl*, nşr. Muhammed İbrâhim el-Hüseyin, Amman: Dârü'l-feth li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1430/2009.

Ahmed Câvid, *Verd-i Mutarrâ, Hadîkati'l-vüzerâ* içinde, Freiburg 1969.

Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, trc. Abdülkâdir Efendi, nşr. Abdüllatîf b. Muhammed el-Hamîd, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1424/2003.

Ahmed Resmî, *Sefînetü'r-rüesâ*, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 639.

Akkuş, Süleyman, *Osmanlı Alimi İbrahim Halebî el-Mizârî'ye Göre İnsan Fiilleri*, İstanbul: Değişim Yayınları, 2009.

Altunsu, Abdülkadir, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.

Âmilî, Bahâeddin, *Lüğzü'z-zübde*, Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 750; Esad Efendi, nr. 3420.

Âmilî, Bahâeddin, *Zübdetü'l-usûl*, nşr. Ali Cebbâr Kelbağî, Kum: İntişârâtü Dâri'l-Beşîr, Matbaatü Şerîat, 1425.

Aydıner, Mesut, "Râgıb Paşa", *DİA*, 2007, XXXIV, 403-406.

Aynî, M. Fıkhî, *Risâle fî edebi'l-müftî*, nşr. Osman Şahin, İstanbul - Ankara: İSAM Yayınları - TDV Yayınları, 1439/2018.

Aytekin, Arif, "Demenhûrî", *DİA*, 1994, IX, 149-150.

özen gösterdik. Böylece okuyucuya daha kolay anlaşılabilir bir metin sunmaya çalıştık. Ayrıca konuları birbirinden ayırmak amacıyla gerekli yerlerde başlıklar koyduk. Bu başlıkların müellife ait olmadığını ve tarafımızca ilave edildiğini belirtmek için de köşeli parantez kullandık "[ ]".

Tahkik ettiğimiz bu kitapta zengin bir taksim sistemi kullanılmıştır. Mesela haricî varlığın taksimi, hudus ile kıdem arasındaki nispetler, bu nispetlerin çıkış noktası, kavramlaştırılması ve durumları bunlara örnek verilebilir. Okuyucuya kolaylık sağlaması amacıyla bunları tablolar halinde göstermeyi uygun gördük. Ayrıca kelam ile felsefe disiplinlerinin kendilerine özgü taksimlerinin bulunması ve bu taksimlere müellifin de kendine has bir yaklaşımının bulunması dolayısıyla tablo sayısını da bu doğrultuda arttırmaya gayret gösterdik. Böylece toplamda tablo sayısı on ikiyi bulmuş oldu. Bu tablolardan bazıları müellife aittir. Müellifin kendi tablolarında kullandığı remizleri, daha anlaşılır kılma düşüncesiyle köşeli parantez içinde tamamladık.

Meşhur olanlar hariç eserde geçen kişileri dipnotta kısaca tanıttık. Az bilinen terimleri açıkladık. Metinde yer alan kitap, bölge ve şehir isimlerini ilk geçtiği yerde açıkladık. Kitabın sonuna dizinler ilave ettik. Çalışmamızda kullandığımız Arapça ve diğer dillerdeki eserlerin tam künyelerine kaynakçada yer verdik.

Esas aldığımız nüshaların derkenarında bulunan minhüvât, tâlik ve fâideleri tahkike ilave ettik. Bu ilavelerde müellif hattıyla yazılmış "ر" nüshasında yer alanlar ile diğer nüshalarda yer alanlar arasında genelde ayırımda bulunmadık. Ayrıca aldığımız derkenar notları, esas aldığımız üç nüshada da bulunuyor fakat (*minhü*) işareti sadece bir nüshada bulunuyorsa, (*minhü*) işaretini notun sonuna koyduk ama bu işaretin hangi nüshada geçtiğine yer vermedik.

Tahkikte esas almadığımız bazı nüshalarda rastladığımız birtakım faydalı derkenar notlarını dipnot yoluyla tahkike ilave ettik. Mesela Ankara Millî Kütüphane (nr. 4/441), Süleymaniye Kütüphanesi (Hasan Hüsnü Paşa, nr. 619), Topkapı Sarayı Müzesi (Hazine, nr. 175) ve Süleymaniye Kütüphanesi (Râgıb Paşa, nr. 769) nüshalarında yer alan notlar bunlardan bazılarıdır. Bu derkenar notlarını da tahkike tâbi tutup, alıntı ise kaynaklarını belirttik, muğlak ise açıkladık. Söz konusu notlara ilave olarak Kevserî'nin notlarının tamamına da tahkikte yer verdik. Kevserî'nin notlarını diğer notlardan ayırmak için sonuna "ز" işareti koyduk. Notlarda geçen alıntıların kaynağını gösterdik, Kevserî'nin bazı yorumlarına da açıklama ve tashihlerde bulunduk. Müellifin notlarına (*minhü*) işaret eden dipnot numaralarını parantez içine aldık; (minhü) ve "ز" remizlerini de siyah (bold) yaptık.

Eserde alıntıların başladığı ve bittiği yerleri belirtmekle beraber yararlanılan eserin künyesini de dipnot olarak gösterdik. Ayrıca *Lüm'a* metni içerisinde yer alan alıntıyı asıl kaynakla da karşılaştırdık ve karşılaştığımız farklılıkları dipnotlarda gösterdik. Esas alınan kaynaktaki metin de bir alıntı ise onun kaynağını da tespit etmeye çalıştık. Eserin daha anlaşılır olması amacıyla harekeleme ve paragraflama işlemlerini titiz bir şekilde yapmaya çalıştık. Zira içeriği ve üslubu itibariyle zor anlaşılır olan bu eser ancak bu şekilde daha açık bir yapıya kavuşabilirdi. Bu amaç doğrultusunda noktalama işaretlerine

Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Lüm'a adlı eserin tahkikinde genel esaslar açısından *İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES)* takip edilmiştir.[114] Ayrıca metnin yazımında günümüz imla kuralları dikkate alınmıştır. Tahkikte izlediğimiz diğer hususları aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

Metin inşasında üç yazma eserin yanı sıra Zâhid Kevserî tarafından neşredilen (Matbaatü'l-envâr) matbu nüshayı esas aldık. Kevserî'nin neşrine tahkikimizde yer vermemizin sebebi, Kevserî'nin neşri ile Halebî'nin eliyle yazılmış derkenar notlarının bulunduğu nüsha arasında mukayese yapıp aradaki farklara ışık tutmaktır. Kanaatimizce Kevserî kendi neşrine esas aldığı yazma nüshada birtakım tashihlerde bulunmuştur. Yani hatalı bulduğu yerleri düzeltmekten çekinmemiş ama nerede müdahale ettiğine dair kayıt düşmemiştir. Ayrıca biliyoruz ki, Kevserî *Lüm'a* adlı eseri neşrederken hangi nüshayı esas aldığına değinmemektedir.

Numaralandırmada Süleymaniye Kütüphanesi (Râgıb Paşa, nr. 2269) nüshasını esas alıp "ر" olarak adlandırdık. Nüshanın 31 ile 32. varaklarının arasında yer alan varak "a" ve "b" yüzlerinde numara bulunmamaktadır. Biz de bunu olduğu gibi bırakıp dipnotta adı geçen varakta numaranın bulunmadığını belirttik. Aynı şekilde 43ª ile 46ª varaklarının da tamamıyla üstü çizilidir. Bunlara dair bilgileri de dipnotta aktarmaya çalıştık.

•••••••••

[114] Bk. *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu.*

7	Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Efendi, 1438	*el-Lûm'a fi'l-hudûs ve'l-kıdem ve'l-kazâ ve'l-kader ve tahkîki't-teklîf*	43 (vr. 29^{a}-71^{a})	Seyyid Mustafa Nazif	h. 1242	Tâlik	Rutubet izleri vardır, minhüvât ve tâlikat bulunmamaktadır.
8	Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıb Paşa, 769	*Risâle müteallika bi-ef'âli'l-ibâd*	59 (vr. 1^{b}-59^{b})			Nesih	Minhüvât ve tâlikat çok azdır.
9	İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler, 772	*el-Lûm'a fi'l-hudûs ve'l-kıdem ve'l-kazâ ve'l-kader ve tahkîki't-teklîf*	74 (vr. 1^{b}-74^{b})			Nesih	Minhüvât ve tâlikat nadirdir.
10	İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler, 2495	*el-Lûm'a fi'l-hudûs ve'l-kıdem ve'l-kazâ ve'l-kader ve tahkîki't-teklîf*	73 (vr. 1^{b}-73^{b})			Nesih	Çok sayıda minhüvât ve tâlikat bulunmaktadır.
11	İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler, 2837		57 (vr. 1^{b}-57^{b})	Muhammed b. İbrâhim		Nesih	Minhüvât ve tâlikat azdır.
12	Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Akâid Timûr, 426	*el-Lûm'a fî beyâni'l-ihtilâf fi'l-akvâl fi'l-kazâ ve'l-kader ve beyâni'l-hak mine'l-bâtıl fi'l-akvâl*	157 (1-157)			Nesih	Rutubet sebebiyle sayfaların baş tarafları okunamaz haldedir, çok sayıda minhüvât ve tâlikat bulunmaktadır.
13	Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 619	*Lûm'a li-İbrâhîm el-Halebî*	58 (vr. 34^{b}-91^{a})	Muhammed eş-Şâkir		Tâlik	Derkenardaki bazı notların sonunda Halebî'nin öğrencisi "İsmâil Erzurûmî" imzası bulunmaktadır.
14	Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3748	*Risâle fî ilmi'l-hikme*	60 (vr. 145^{b}-204^{a}).			Rik'a	Minhüvât ve tâlikat çok azdır.
15	Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5393	*el-Lûm'a fi'l-hudûs ve'l-kıdem ve'l-kazâ ve'l-kader ve tahkîki't-teklîf*	54 (vr. 66^{b}-119^{b})			Tâlik	Minhüvât ve tâlikat nadirdir.
16	Süleymaniye Kütüphanesi, Hafîd Efendi, 447	*el-Lûm'a fi'l-hudûs ve'l-kıdem ve'l-kazâ ve'l-kader ve tahkîki't-teklîf*	75 (vr. 87^{a}-161^{a})			Tâlik	Minhüvât ve tâlikat nadirdir.
17	Süleymaniye Kütüphanesi, Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, 679	*Lûm'a fî beyâni hudûsi'l-âlem ve'l-kazâ ve'l-kader ve teklîfi'l-abd lâ cebr ve lâ kader*	40 (vr. 1^{b}-40^{b})			Nesih	Çok sayıda minhüvât ve tâlikat bulunmaktadır, bazıları Farsça'dır.
18	Ankara, Millet Kütüphanesi, 441/4	*Risâletü'l-hudûs ve'l-kıdem*	62 (vr. 67^{b}-129^{b})			Nesih	Çok sayıda minhüvât ve tâlikat bulunmaktadır.
19	Ârif Hikmet Kütüphanesi, Medine, 244/240						Bu nüshaya ulaşamadık.
20	el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 47392 (3580)						Bu nüshaya ulaşamadık.

8. 2. Diğer Nüshalar

Lüm'a'nın yirmi nüshası daha bulunmaktadır. Bunlardan ikisi hariç geri kalanını inceleme imkânı bulduk. Bu nüshaları sondaj usulüyle diğer nüshalarla mukabele ettik. Sonuç itibariyle kalite ve doğruluk bakımından bu nüshaların, tahkikte esas alınan nüshalardan daha alt seviyede veya onlara yakın seviyede olduğunu söylemek mümkündür. Ancak müellifin kendi hattıyla derkenar notlarını içeren nüshanın elimizde olması, nüshalar arası tercih işini kolaylaştırmıştır. Diğer nüshaları tamamen ihmal ettiğimiz de söylenemez, nitekim müphem ve problemli yerlerde bu nüshalara da başvurduk, ayrıca bu nüshaların derkenarlarında gördüğümüz faydalı notları neşrimize ilave ettik.[113]

Bu nüshaları istinsah tarihine göre şöyle sıralayabiliriz:

	Kütüphane, Koleksiyon ve Numara	Kitap Adı	Varak	Müstensih	İstinsah Tarihi	Hat	Notlar
1	Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mecâmî' Timûr, 215		58 (129-241)	Cumâ diye meşhur İsmâil Attâr	h. 1191	Nesih	Rutubet sebebiyle çoğu yeri okunamayacak şekilde maddi hasara uğramıştır.
2	Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, 175	*Kitâbü'l-Lüm'a*	54 (vr. 1ᵇ-54ᵃ)	Ahmed Saîd b. Seyyid Ebû Bekir Efendi	h. 1194	Tâlik	Çok sayıda minhüvât ve tâlikat bulunmaktadır.
3	Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 542		155 (vr. 1ᵇ-155ᵃ)	Mahmud, Nâcî olarak anılan	h. 1213	Nesih	Minhüvât ve tâlikat nadirdir.
4	Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, 858		60 (vr. 1ᵇ-60ᵇ)	Mustafa b. Muhammed Sâdık el-Kırîmî	h. 1221	Nesih	Güzel hatla yazılmıştır, çok sayıda minhüvât ve tâlikat bulunmaktadır.
5	Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3580	*el-Lüm'a fi'l-hudûs ve'l-kıdem ve'l-kazâ ve'l-kader ve tahkîki't-teklîf*	54 (vr. 67ᵇ-120ᵇ)		h. 1240	Nesih	Çok sayıda minhüvât ve tâlikat bulunmaktadır.
6	İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler, 802	*el-Lüm'a fi'l-hudûs ve'l-kıdem ve'l-kazâ ve'l-kader ve tahkîki't-teklîf*	55 (vr. 1ᵇ-55ᵇ)	Abdurrahman b. Hamza b. İbrâhim	h. 1240	Nesih	Çok sayıda minhüvât ve tâlikat bulunmaktadır.

•••••••••

[113] *Lüm'a*'nın yazma nüshalarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Şeyhhasan, *İbrâhim el-Halebî el-Medârî ve el-Lüm'a Adlı Eseri*, s. 110-120.

Nüshanın müstensihi Derviş Seyyid Yahyâ'dır. İstinsah yılı 1180 (1766), istinsah yeri de Hekimoğlu Ali Paşa Külliyesi'dir.[112] Bu nüshanın henüz müellif hayatta iken istinsah edildiği kanaatindeyiz. Nitekim ferağ kaydında İbrâhim el-Halebî ifadesi geçtikten sonra, dua mahiyetinde "Allah ona rahmet eylesin" ifadesi yerine "Allah onu korusun" (*sellemehüllah*) ifadesi vardır.

İç kapakta "Lüm'â fi'l-hudûs ve'l-kıdem li-İbrâhim el-Halebî" kaydı bulunmaktadır. Sonra eserin fihristine yer verilmiştir. Zahriye sayfasında ise "İbrâhim el-Halebî'nin *Lüm'â* adlı eseridir. Allah onu korusun" notuna rastlanır. Bu başlığın hemen üstünde ise "Râgıb Paşa'nın hocası olarak bilinen İbrâhim el-Halebî'dir. *el-Mülteka*'nın yazarı olan el-Halebî değildir" şeklinde uyarıcı bir bilgiye yer verilmiştir. Ayrıca burada birçok temellük kaydı bulunmaktadır.

Bu nüsha diğerlerine göre daha çok derkenar notuna sahiptir. Söz konusu notlar "ر" ve "ب" nüshalarındaki notlara mutabıktır. Ancak tahkikte seçmiş bulunduğumuz diğer nüshalardaki tablolardan ikisi bu nüshada yer almamaktadır. Mukabelede bu nüshanın "ر" nüshası ile olan benzerliklerinin dikkatimizi çektiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu nüshanın "ر" nüshasından istinsah edilmiş olmasını muhtemel görmekteyiz.

8. 1. 4. Matbaatü'l-envâr Baskısı (Zâhid Kevserî'nin neşri; Rumuz: "ن")

Bu neşirle ilgili yukarıda bilgi verilmişti. Tahkikte metni inşa ederken esas alınan üç nüshanın yanı sıra bu neşri de mukabeleye kattık. Ayrıca Kevserî tarafından ilave edilen notların tamamına kendi neşrimizde yer verip ve bu notlara "ز" remzini ekledik.

---

[112] Çobanoğlu, "Hekimoğlu Ali Paşa Külliyesi", s. 169-173.

oluşmaktadır. Nitekim bunların tamamına başka nüshalarda da rastlanmaktadır.

Lüm'a metninin yer aldığı varaktan önce müellife ait *Risâle fi'l-himmasa* ve *Risâle fî mes'eleti'l-cezri'l-asam* adlı risaleler yer almaktadır. Zahriye sayfasında ise eserin adı büyük harflerle "Kitâbü'l-Lüm'a fi'l-hudûs ve'l-kıdem ve'l-vücûd li-İbrâhîm el-Halebî el-meşhûr bi-üstâzi Râgıb Paşa ve lehû tasnîfâtün kesîrâtün fi'l-hisâb ve'l-hey'e ve'l-hendese ve gayrihâ" şeklinde yer alır. Bu başlığın hemen altında da müellif tarafından Mahmûd Efendî et-Trabzonî er-Rîzî'ye (er-Rizehî) yazılan ve müellifin hattından nakledilen bir icazetname ile karşılaşırız. Bu notun altında Mahmud Efendi'ye ait bir not yer alır. Ardından da müellifin biyografisine ve senetlerine dair malumat serdedilir.

Titizlikle istinsah edilmesi, az hata içermesi ve müellife ait derkenar notlarıyla zenginleştirilmiş olması gibi açılardan bu nüsha diğerlerinden ayrışmaktadır. Bu nüshanın meziyetlerine şaşırmamak gerekir. Çünkü bu nüsha yüksek ihtimalle müellifin öğrencisi Mahmud Efendi'nin nüshasından istinsah edilmiştir. Nitekim nüshanın iç kapağında yer alan ve -müellifin hattından nakledilen- bu öğrencisine ait bir icazetname mevcuttur. Bu da söz konusu nüshanın Mahmud Efendi tarafından istinsah edildiğini gösterir mahiyettedir.

Nüshanın sonunda da bazısı "Halebî" bazısı da "Mahmûd er-Rîzî" kaydıyla son bulan notlar yer alır.

8. 1. 3. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (Nadir Eserler, nr. 3810; Rumuz: "ط")

Seksen bir varaktan oluşan bu nüshanın her bir sayfası on yedi satırdan oluşmaktadır. Özenli bir cilt içinde yer alan bu nüsha tâlik hattıyla yazılmıştır. Konu başlıklarında kırmızı kalem kullanılmıştır. İlk sayfasında tezhip bulunmaktadır, ancak diğer varaklarda metin sadece kırmızı çerçeve içindedir.

müellifin bu eserini birine yazdırdığı, ardından eseri gözden geçirip tashih ve ilavelerde bulunduğu anlama gelir.

Yetmiş sekiz varaktan oluşan bu nüshanın her bir varakı yirmi üç satır içermekte olup nesih hattıyla yazılmıştır. Başlıkları kırmızı kalemle yazılmıştır. Nüshanın sonunda istinsah tarihi yazılı değildir.

Zahriye sayfasında risalenin adı "el-Lüm'a fi'l-hudûs ve'l-kıdem ve'l-kazâ ve'l-kader ve tahkîki't-teklîf li-İbrâhîm el-Halebî ufiye anhü" şeklinde kayıtlıdır. Ayrıca bu başlıkta yer alan "li-İbrâhîm el-Halebî ufiye anhü" kaydının müellif hattıyla yazıldığını belirtmemiz gerekir. Bu kaydın müellif hattına ait olmasından hareketle risalenin müellife aidiyeti noktasındaki kuşkular bertaraf olmaktadır.

Ele alınan konuların daha iyi anlaşılması amacıyla diğer nüshalarda yer verilmiş olan tablo ve çizimler bu nüshada da yer almaktadır. Müellif müsveddesi görünümü arzeden bu nüshada birçok tashih ve derkenar notuyla karşılaşırız.

8. 1. 2. İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı (Muallim Cevdet, nr. 306; Rumuz: "ب")

Kırk varaktan oluşan bu nüshanın ilk iki sayfası hariç her bir sayfasında yirmi yedi satır bulunur. İlk iki sayfa yirmi dört satırdan oluşur. Tâlik hattıyla istinsah edilen bu nüshada başlıklar kırmızı kalemle belirginleştirilmiştir. Nüshanın sonunda istinsah tarihine dair herhangi bir not düşülmemiştir. Ciltlenmiş olan bu nüshanın dış kapağında "Bu, Râgıb Paşa'nın hocası olmakla şöhret bulan Allâme İbrâhim el-Halebî'nin kelam ilmine dair kitabıdır" başlığı yer alır.

Bu nüshanın iç kapağında fıkıh ve başka alanlara dair "faydalı" küçük notlar (*fevâid*) düşülmüştür. Bazı notların sonunda "Halebî" kaydıyla karşılaşılır. Muhtemelen bu notlar bizzat müelliften işitilen yahut onun başka eserlerinden derlenenlerden

Kevserî'nin notları da ihmal edilmiştir. Metinde geçen zor kelimeler, isimler ve dakik konular açıklamaya tâbi tutulmamıştır. Çalışmanın sonunda dizine yer verilmemiştir. Öte yandan metinde geçen atıfların büyük kısmının kaynakları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Lüm'a üzerine yapılan önceki çalışmaların sağlıklı bir nüsha seçimi yapmamış olmaları, yapılan neşirlerin ilmî tahkik niteliğinde olmaması, Halebî'nin hayatı ve eserleri hakkında çok eksik bilgi verilmesi ve yukarıda zikredilen diğer sebeplerden dolayı eserin ilmî bir tahkike dayalı olarak yeniden neşredilmesi gerektiği kanaatine vardık. Ayrıca çalışmamızda Halebî'nin hayatı ve eserleri hakkında doğru ve olabildiğince tam bir bilgi vermeye gayret gösterdik.

8. Eserin Yazma Nüshaları

Uzun araştırmalar neticesinde eserin Türkiye ve dünya kütüphanelerinde kayıtlı yirmi üç yazma nüshasına rastladık. Bu nüshalardan ikisi hariç geri kalanına ulaştık. Tahkikte söz konusu nüshalar arasında öne çıkan üç nüshayı esas aldık. Ayrıca bu nüshaları Kevserî'nin neşriyle de mukabele ettik.

8. 1. Tahkikte Esas Alınan Nüshalar

8. 1. 1. Süleymaniye Kütüphanesi (Râgıb Paşa, nr. 2269; Rumuz: "ر")

Kanaatimizce bu nüsha müellif nüshasıdır. Çünkü nüshanın derkenar notlarında yer alan tashihler, ilaveler ve bazı notlar müellif hattıyla yazılmıştır. Metnin kendisi ise müellif hattıyla yazılmamıştır. Müellif hattını, müellifin kendi hattıyla yazdığı bilgisinin bulunduğu diğer eserlerinden tanımaktayız. Müellif hattı diğer eserlerdeki yazı, bu nüshadaki derkenar notlarının hattıyla aynıdır. Derkenar notları ile tashihlerin müellif tarafından, asıl metnin ise başkasının hattıyla yazılmış olması,

7. 2. Nâsır el-Hüseynî'nin Neşri

Lüm'a üzerine bir diğer çalışma ise Nâsır el-Hüseynî tarafından gerçekleştirilmiştir. Söz konusu çalışma 1997 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Tezin birinci bölümünde müellifin hayatı, eserleri ve *Lüm'a* tanıtılmış, ikinci bölümde *Lüm'a*'nın Türkçe tercümesi yapılmış, üçüncü bölümde ise eserin Arapça neşri yer almıştır.[109] Bu çalışma ile ilgili bir değerlendirme yapacak olursak şunları söyleyebiliriz:

Halebî'nin hayatı ve eserleri hakkında verilen bilgiler çok kısa olup sadece Murâdî'nin *Silkü'd-dürer* adlı eserine dayanmaktadır. Ayrıca müellifin ilmî etkisi, öğrencileri ve üstlendiği görevlerden hiç bahsedilmemiştir.[110] Halebî'nin bizim tespit ettiğimiz yirmi bir eserinden sadece on ikisi sıralanmış, bunların da yazma nüshalarının sadece bazıları belirtilmiştir.

Hüseynî eseri, Ankara Millî Kütüphane'de geçtiği gibi, *Risâletü'l-hudûs ve'l-kıdem* olarak adlandırmıştır. Oysa eserin adı diğer yazma nüshaların çoğunda ve tabakat türü eserlerde *el-Lüm'a* şeklinde adlandırılmıştır. Hüseynî eserin beş yazma nüshasının ve bir de Kevserî'nin neşrinin bulunduğunu söylemiştir. Bu beş nüsha arasında Halebî'nin kendi hattıyla tâlikalarının bulunduğu Süleymaniye Kütüphanesi (Râgıb Paşa, nr. 2269) nüshası da yer almaktadır. Ancak Hüseynî bu nüshayı ihmal edip çalışmasında Ankara Millî Kütüphane (nr. 441/4) nüshası ile Kevserî'nin neşrini mukabele etmiştir.[111]

Hüseynî'nin çalışmasında gerek Arapça metinde gerekse metnin Türkçe tercümesinde başlıklandırma yapılmamıştır, sadece Halebî'nin koyduğu başlıklara yer verilmiştir. Ayrıca nüshaların derkenarında bulunan minhüvât ve tâlikalar ile

....

109 Hüseyni, *İbrahim el-Halebi ve Âlemin Menşei Meselesi.*

110 Hüseyni, *İbrahim el-Halebi*, s. 2-4.

111 Hüseyni, *İbrahim el-Halebi*, s. 8-11.

a. Neşirde hangi nüsha veya nüshaların esas alındığına dair herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ayrıca neşirde nüshalar arasındaki farklar da gösterilmemiştir. Neşirde sadece bir nüshaya dayanılmış olması ihtimali yüksektir. Oysa biz bu çalışmamızda elimizde bulunan yirmi iki nüshadan Halebî'nin gözden geçirip kendi hattıyla notlar ilave ettiği nüshaya ulaştığımız gibi, öğrencisine ait nüshasından istinsah edilen nüshaya da ulaştık.

b. Nüshaların derkenarında müellife ve onun öğrencisine ait çok sayıdaki nota bu neşirde yer verilmemiştir. Dolayısıyla Kevserî'nin eserin nüshalarının çoğunu görmediği yolunda bir kanaat oluşmaktadır.

c. Neşirde "içindekiler" kısmı mevcut olmakla birlikte metin üzerindeki işçilik (bablara ayırma, başlık koyma, paragraflara bölme vb.) oldukça zayıftır.

d. Müellif bu eserinde dönemin ilim anlayışına paralel olarak sık sık alıntılarda bulunur. Bu alıntılarda bazan açıkça atıfta bulunur bazan da herhangi bir bilgi vermez. Dolayısıyla söz konusu neşirde müellifin kime ve hangi esere atıfta bulunduğu belli olmayan noktalarda naşir herhangi bir destekleyici bilgi sunmamaktadır. Ayrıca alıntıların nerede başlayıp nerede son bulduğu da belirtilmemiştir.

e. Kevserî'nin söz konusu neşri diğer nüshalarda bulunmayan farklar içermektedir. Bu farkların Kevserî'nin neşir esnasında başka nüsha bulamayıp metni kendi bilgisine dayanarak tashih etmesinden kaynaklandığı düşünülmektedir.[108]

---

[108] Kevserî'nin neşrine "ق" remzi verdik. Bu farkları görmek için tahkikli metne bakınız. Ayrıca bu farklılık hakkında ayrıntılı örneklere doktora tezimizde yer verdik (bk. s. 3-6).

vukufiyeti sayesinde üslup açısından derin ve çetin ibarelere başvurmuştur. Ayrıca geç dönem âlimlerinden biri olması ona, daha önceki görüşleri görme ve onlar arasında mukayeselerde bulunma fırsatını vermiştir. Bu kitabında sıkça alıntılarda bulunmakta ve ince eleyip sık dokuyarak dakik ibarelere başvurmaktadır. Onun bu yöntemi izlemesindeki etken ise ilmî bir zeminde kelam ve felsefe bakış açılarını mezcetme arzusudur. Eserinde başvurmuş olduğu üslup da oldukça kısa, gereksiz uzatmalardan uzak, bununla beraber maksada ulaştıracak şekildedir. Bu bağlamda kitap, hacim bakımından küçük olsa da içerdiği ibareler bakımından derinlikli bir yapıdadır.

7. Eser Üzerinde Yapılan Çalışmalar

7. 1. Zâhid Kevserî'nin Neşri

Bu eser İzzet Attâr el-Hüseynî'nin talebi üzerine Zâhid Kevserî'nin birtakım notlarıyla zenginleştirilerek 1358 (1939) yılında Matbaatü'l-envâr'da neşredilmiştir. Söz konusu neşir, herhangi bir ilavede bulunulmadan 2006 (el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs) ve 2008 (Mektebetü'l-besâir) yıllarında tekrar basılmıştır.

Kevserî eserin başında Halebî'nin hayatını kısaca anlatmış ve bir fihrist eklemiştir. Bunun yanı sıra İzzet Attâr el-Hüseynî'nin de eserin konusu, önemi ve müellifi hakkında bir önsözü yer almaktadır. Zâhid Kevserî'nin notlarının dakik olduğunu söylemek mümkündür. Bu notlar eserdeki incelik ve derinliğin daha iyi farkedilmesini, bazı müphem konuların açıklanmasını, konuyla ilgili önemli kaynaklara atıfta bulunulmasını sağlamıştır.

Kevserî'nin neşri hakkındaki tespit ve mülahazalarımızı şu şekilde sıralayabiliriz:

mezc yöntemine başvurmasıdır. Bu konulara derinlikli şekilde vukufiyeti sayesinde Halebî, söz konusu meselelere dair çeşitli ilimlerdeki eksiklikleri ve zayıf yönleri farketmektedir. Bu sayede geniş bir perspektifle bu konulara dair serdedilmiş belli başlı görüşleri bir araya getirmiş, ileri sürülen görüşlerin hangi görüşlere karşı geliştirildiğini gözler önüne sermeye çalışmıştır. Mesela âlemin hudusü konusunda kelamcıların "Âlem zaman bakımından hâdistir" teorisini kabul etmez ve bu teoride meselenin hakikatinin tahlilinde eksiklik bulunduğunu ifade eder. İslam filozoflarının görüşüne meyletmekle beraber filozofların "Âlem zatî bakımdan hâdistir" görüşünü de yeterli görmez. Ona göre âlem hâdistir ve yokluktan sonra varlığa çıkmıştır. Onun böyle bir görüşe varmasındaki etken ise hem şer'î naslardır hem de kıdem gibi bir niteliği sadece Allah'a özgü kılmak istemesidir. Halebî her iki cenahın teorilerinde de eksiklikler bulunduğunu düşündüğünden her iki teoriye de sıcak bakmaz. Bu iki teori yerine Mîr Bâkır Dâmâd'ın "hudûs-i dehrî" teorisini tercih eder. Mîr Bâkır Dâmâd'a göre bu teori İslam düşüncesinin en muğlak sorununu orta yolla çözüme kavuşturmaktadır. Halebî bu teoriyi kabul etmekle beraber daha önceki teorileri de sahiplerini iman dairesinden çıkarmayacak tarzda yorumlamaya çalışır.

Halebî'nin mezc yöntemini benimsediğini teyit eden bir başka örnek, cevher ve araz taksimine bakışıdır. Cevher ve arazı her ne kadar felsefî bir bakışla kabul ettiği görülse de ayrıntılarda önemli farklılıklar bulunmaktadır. Bu bağlamda cevher ve arazla ilgili görüşünde felsefî ve kelamî görüşler arası dengeleri gözettiğini söylememiz mümkündür. Böyle bir girişim de ancak her iki literatüre tam vukufiyet sayesinde olabilir.

İster kelamcıların, ister felsefecilerin isterse bu iki cenahı mezcetmeye çalışanların görüşleri olsun Halebî bu eserinde ayırım gözetmeksizin öne çıkan her bir görüşe yer vermiş, bunları yorumlayıp özetlemiştir. Geometri ve cebir alanlarındaki

6. Eserin Önemi ve Literatürdeki Yeri

Halebî'nin *Lüm'a*'da kelam ilminin en önemli üç konusunu ele aldığını ifade etmiştik. Hiçbir kelamî eser bu konuları ihmal etmemektedir. Öyle ki sadece bu konulardan birine tahsis edilen bazı kitap ve risaleler de vardır. Nitekim bu konular hem Allah ve âlem hem de kulun fiilleri ve teklif arasındaki ilişki gibi hususlarda İslam düşüncesini temellendirir. Ayrıca bu konular başta tasavvuf ve fıkıh usulü olmak üzere bütün İslamî ilimlerle ilişkilidir. Bundan dolayı İslam âlimlerinin bu konulara teveccühü ve çözüm arayışı daha fazla olmuştur.

Kelamcıların, hudus delilini Allah'ın varlığını ispat için bir dayanak şeklinde ele almalarından ötürü birçok İslam âlimi, "Vâcip Teâlâ'nın Varlığının İspatına Dair Risâle", "Allah'ın Varlığının İspatına Dair Risâle", "İmkân Risâlesi" ve "Âlemin Hudûsüne Dair Risâle" gibi başlıklarla bu konuları müstakil olarak ele almışlardır.[106] Nitekim çağdaş araştırmalar farklı başlıklara sahip ve kader, kaza ve irade konularını işleyen, Osmanlı döneminden günümüze ulaşmış onlarca risale tespit etmiştir. "Kulların Fiillerinin Yaratılışı", "Kaza", "Kader", "Kesp", "İstitâat", "Kudret", "Cebr", "İhtiyar", "Hüsün-Kubuh", "Aslah" ve Mâtürîdî mezhebini tercih edenler katında "Cüz'î İrâde" gibi başlıklar bunlara örnek olarak gösterilebilir.[107] Bu konuları ele alan onca kelam kitabı ve risalesi arasında Halebî'nin *Lüm'a* adlı eserinin yeri nedir? Ne tür bir yenilik getirmiştir? Acaba bu eserde bir yenilik var mıdır, yoksa önceki eserlerin tekrarı mıdır? Şimdi bu soruları cevaplamaya çalışacağız ve böylece bu eseri tahkik etmedeki temel saikimizi açıklayacağız.

Halebî'nin *Lüm'a* adlı eserini diğer eserlerden ayıran en bariz yönü muhtemelen kelam, felsefe ve tasavvuf ilimleri arasında

....

[106] Osmanlı döneminde sadece "İsbât-ı Vâcib" başlığı altında kırk beşten fazla risalenin kaleme alındığı ifade edilmektedir (bk. Terzioğlu, "Osmanlı Döneminde Öne Çıkan İsbât-ı Vâcib Risâleleri", s. 59-71).

[107] Özdinç, "Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risaleleri", s. 187, 192-201.

kudreti olduğunu vurgular. Bu vurguyu da İmam Eş'arî ve Cüveynî'nin görüşleriyle teyit eder.

Lüm'a'nın üçüncü ve son makalesinde ise teklifin mahiyeti, geçerliliği, vuku buluşu ve imkânına değinir. Ayrıca teklifin geçerliliğini reddedenlere karşı çıkar ve dile getirmiş oldukları eleştirileri bertaraf etmeye çalışır. Bu konu ile kuldan sâdır olan eylemlerin belirleyicisinin ne olduğu konusu arasındaki metodik bağ, teklifin geçerli oluşunun kulun sahip olduğu kudrete dayanması üzerinden temellendirilebilir. Çünkü kulun kudretinin kendi eylemlerinde herhangi bir etkisinin olmadığına dair iddia cebir kapısını aralar. Buna ilave olarak teklif, sorumluluk ve dolayısıyla mükâfat ve ceza da anlam kazanmaz. Kıvrak zekâsıyla her iki konu arasında bağ kurmaya çalışan Halebî, kaza ve kader mefhumunun, kulun kudretinin fiillerinde tesiri bulunduğu görüşü ile çelişmediğini söyler. Müellif bu noktalara dikkat çekerken cebrî anlayışı köktenci bir şekilde reddettiğinin altını çizer ve âlemin sonradan varlığa çıktığını kabul etmekle beraber teklifin de bu ana teori içerisinde geçerlilik kazanabileceğine dikkat çeker. Kulun eylemlerinde belirleyici olanın ne olduğu konusunu ele aldıktan sonra teklifin mahiyetini, geçerliliğini ve vukuunu ele alır. Son olarak da eserini, teklifin geçerliliğine yöneltilen başlıca eleştirileri cevaplayarak bitirir.

Kanaatimizce müellif Halebî'nin *Lüm'a* adlı eserini aklî bir yöntemle ve konuları küllî bir bakışla kaleme almasındaki temel amacı, oldukça incelikli açıklamalarda bulunmak, öz bir şekilde konular arasında ilişkiler kurmak ve gereksiz uzatmalardan kaçınmaktır. Nitekim ele aldığı üç temel konuyu da söz konusu yöntemle ele almıştır. Onun bu amaç doğrultusunda konuları işleyişi, sahip olduğu ilmî birikimin en bariz göstergesidir. Ayrıca *Lüm'a*'nın daha önceki eserlerin tekrarı olmadığını da ortaya koymaktadır.

Daha sonra Halebî, zâhiri itibariyle kulun tercihi sonucu meydana geldiği anlaşılan fiilin asıl etkeninin ne olduğu meselesini ele alır ve konuya dair zikredilen görüşler arasında en sağlam olanının Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Cüveynî'ye ait olduğunu söyler. Nitekim bu iki kelam âlimine göre kulun fiilinde müessir/belirleyici olan, -kadim kudrete uygun olması şartıyla- kulun meşîetine tâbi olan kendi kudretidir. Kadim kudrete uygun olmaması durumunda ise kulun kudreti müessir olmaz. Halebî bu konu sadedinde her ne kadar tarafını tam anlamıyla seçmiş olmasa da, meseleyi ele alış biçimi ve tenkitçi tutumu onun Eş'arî ile Cüveynî'nin görüşlerine yakın olduğunu hissettirir. Böylece âlemin hudusü, kaza-kader mefhumu ve kuldan sâdır olan fiillerde müessir olan şey arasındaki sistematik bağ ve sıkı ilişki ortaya çıkar. Nitekim daha önce de Râzî'den aktardığımız gibi her iki meselede de odak noktası *imkân* kavramıdır. Çünkü imkân dairesinde her mümkünün tercihte bulunana dayanması ve dolayısıyla da âlemin mümkün olup tercihte bulunan yaratıcı teâlâya muhtaç olması gerektiği sonucuna ulaşılır. Söz konusu akıl yürütme şekli Allah'ın varlığını ispat sadedinde kullanılır. Kulların fiilleri de imkân kapsamındadır ve bu kapsamda olanlar da müessire, yani Allah'a ihtiyaç duyar. Başka bir ifade ile kula nispet edilen eylemler kula özgü bir kudretle ortaya çıkmamaktadır. Aksi takdirde kulun eylemlerini bizzat kulun kudretine dayandırırsak bu durumda isbât-i vâcip güçleşir.

Halebî'ye gelirsek; ona göre âlem yoktan varlığa çıkarılmıştır. Bununla beraber mümkünlerin imkânı sadedindeki temellendirmenin geçerliliği üzerinden Allah'ın varlığına ulaşıldığını savunur. Aynı zamanda Halebî cebrî bir tutum sergilemez. Bu sebeple derinlikli bir araştırmanın gerekliliği üzerinde durur. Söz konusu gereklilikten ötürü kulun fiillerindeki müessirin, -kadim meşîete uygunluk şartıyla- kulun meşîetine bağlı

alanın seçkin kişilerinden biri ve bu ilimlerde otorite olduğunu göstermektedir.

Halebî, hudûs-i dehrî yaklaşımını benimsediği âlemin hudusû meselesini birinci bölümde ele almak için *el-Lûm'a* adlı eserine varlığın türleriyle başlamaktadır. Onun *hudûs-i dehrî*den maksadı, âlemin daha önce yok iken dehr içinde tek defada yokluktan varlığa çıktığıdır. Çünkü o kelamcıların *hudûs-i zamânî* şeklindeki fikirlerine karşı çıkmaktadır. Aynı şekilde, Meşşâî filozoflarının âlemin sadece zatî hudus ile hâdis olduğu biçimindeki görüşlerini de benimsememektedir. Aksine o, yokluğun âlemi öncelediği konusunda ısrarcıdır. İkinci bölümde yine Mîr Dâmâd'ın görüşüne katılarak dikkatini kaza ve kader meselesine yöneltmektedir. Onun kaza ve kader konusunda Dâmâd'a uyması şaşılacak bir durum değildir. Zira o, âlemin hudusû ile kaza ve kader meselelerinin birbiriyle irtibatlı olduğuna inanmaktadır. Âlemin hudusünde Dâmâd'ın görüşünü kabul etmesinin tabii sonucu olarak kaza ve kader konusunda da ona uymaktadır.

Mîr Dâmâd'ın kaza ve kader tanımıyla bunlara yönelik yorumu onun hudûs-i dehrî anlayışıyla uyum içerisindedir. O âlemin yani Allah dışındaki her şeyin daha önce yok iken dehr içerisinde tek defada varlığa çıkması anlamında *hudûs-i dehrî* yoluyla var olduğunu iddia edince kaza ve kader konusunu da bu yaklaşımına uygun tarzda tanımlamaktadır. Onun konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: "*Kaza*, Allah'ın fâiliyetinin kendi ilmine ve O'nun bu âleme inayetine uygun nispetidir." Dâmâd, âlemin karar verilmiş (*makzî*) varlığının, küllî şahsiyeti itibariyle hem zat hem de dehr yönüyle ilmî kazadan sonra geldiğini açıklamaktadır. Bu ifadeler, Mîr Dâmâd'ın hudûs-i dehrî teorisiyle kaza ve kader tanımı arasında kurduğu güçlü bağı bize göstermektedir. Halebî de bu konuda onu adım adım takip etmektedir. Bu durum Halebî'nin konuları aktarım mantığını ve bunların sıralamasında takip ettiği metodu açığa çıkartmaktadır.

Halebî ise âlemin yoktan yaratıldığını ve her şeyin Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğunu düşündüğünden, ayrıca teklif meselesinde kesb teorisini doğru bulup Cebriyye ile Kaderiyye arasında orta bir konum benimsediğinden yukarıda söz konusu edilen üç meseleyi, ele aldığı tarzda işlemesi kaçınılmaz olmuştur. Kaçınılmazdır çünkü o, hudusü işlemekle, bunun -Râzî'nin dile getirdiği üzere- cebri gerektirmediğini göstermek istemektedir. O yine kulun hâdis fiillerine etki edip onları ortaya çıkaran bir kudretinin var olduğunu söylemenin, kaza ve kader anlayışıyla çelişmeyeceğini açıklamak arzusundadır. Ayrıca ona göre kulun yükümlü tutulabileceğinin (*teklîf*) geçerliliğini iddia etmek Allah'ın ezelî olan ilim ve kudretiyle çelişmemektedir.

İmam Râzî'nin belirttiği üzere âlemin hudusü meselesiyle cebr ve kader meselesi asıl itibariyle aynı noktaya çıktığı, *kaza* ile *kader* kavramlarının kulların fiilleriyle ve bu fiillerin kimin tarafından yaratıldığı konusuyla güçlü bir bağı bulunduğu ve ayrıca kulun yükümlülüğü meselesiyle teklifin imkânı tartışmasının da son konuyla bağlantısı bulunduğundan bütün bunların birlikte ele alınıp tartışılması kaçınılmaz hale gelmektedir. Çünkü bu meseleleri birbirinden ayırmak mümkün değildir. Bunun sebebi, teklifin mümkün oluşuyla kulun sorumluluğu şeklindeki bahislerin, kuldan sâdır olan fiillere etki eden etkenin tayini meselesine dayanmaları ve bu sonuncusunun da kesb meselesiyle bağlantılı olup teklif ve kesb konularının ise kaza ve kaderle ilişkili olmasıdır. Zira her şey ancak Allah'ın kaza ve kaderiyle var olmaktadır. Diğer yandan kader ve cebr meselesinin de âlemin hudusü ile ilgisi bulunmaktadır. İşte bütün bu hususlardan dolayı Halebî, dakik bir yöntem ve tertip gereği, adı geçen konulara eğilmektedir. Halebî'nin konuların birbiriyle bağlantılarını yakalamadaki mahareti ve bu konuları isabetli ve sağlam bir şekilde ana hatlarıyla sunarak her bir görüşün ayrıntılarını açıklamadaki becerisi, onun

Fahreddin er-Râzî, cebr ve kader meselesiyle isbât-ı sâni', kıdem ve hudus meselesinin aynı noktaya çıktığını söyler.[102] O, *imkân* kavramı üzerinden bahse konu meseleler arasında bir irtibat kurmaktadır. Şöyle ki, her mümkünün kendisinden başkasına muhtaç olması kaidesi bakımından âlem ve kulların fiilleri eşittir. Buradan hareketle o, kulların fiillerinin Allah'ın kaza ve kaderi ile olduğuna delil getirmektedir. Ancak Râzî'nin bu ifadeleri onu, "mutedil cebir" diye ifade edilen *cebr-i mutavassıta* götürmektedir. Râzî isbât-ı sâni' meselesine destek olsun diye, adı geçen cebri kabul etmektedir ve ona göre cebr-i mutavassıta kâil olmakta müşkül bir durum yoktur.[103] Hatta o, bunu *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye* adlı eserinde açıkça belirtmektedir: "Böylece kulların fiillerinin Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğu, insanın iradesiyle yaptığı tercihlerde (*ihtiyâr*) *muztar* (ıztırar halinde) olduğu ve varlıkta yalnızca cebrin olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır."[104] Ayrıca Râzî, cebr savunusuna yöneltilen "Bu durum, kuldan sorumluluğun kalkmasına ve iradesinin iptaline sebep olmaktadır" şeklindeki itirazı, delil getirerek çürütmeye çalışmaktadır. O bu bağlamda şunları söyler: "Kudret meselesine gelince, fiilin vâcip oluşu onun güç yetirilen (*makdûr*) bir şey olmasına engel değildir. Zira fiilin vâcip oluşu, kudretin vâcip oluşunun sonucudur (*ma'lûl*). Mâlul ise illete zıt ve aykırı olamaz. Hatta fiilin vücûbu, kudretten dolayı olmadığında onun kudretle makdur olması imkânsız hale gelmektedir."[105]

....

[102] Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, II, 518; a.mlf., *el-Metâlibü'l-âliye*, IX, 16-17.

[103] Râzî büyük ihtimalle bu konuda İmam Eş'arî'nin "cebr-i mutavassıt" şeklinde meşhur olan görüşünü takip etmektedir. Yani kulun fiilleri kulun ihtiyariyle ortaya çıkmaktadır ve herhangi bir cebr söz konusu değildir, ancak ihtiyarın kendisi kula zorunludur. Nitekim insan hiçbir şey yaratamaz. Bu cebr ise fiillerde cebri/zorunluluğu gerektirmez (bk. Şeyhhasan, *İbrâhim el-Halebî el-Medârî ve el-Lûm'a Adlı Eseri*, s. 189-195).

[104] Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, II, 517.

[105] Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, II, 519.

kaza ve kader konusuyla birlikte zâhiri itibariyle kulun tercihi sonucu meydana geldiği anlaşılan fiilin asıl etkeninin ne olduğu meselesi tartışılmaktadır. Üçüncü bölümde de teklifin geçerliliği (*sıhhat*) ve hakikati işlenmektedir. Eser, teklife yönelik birtakım şüpheler ve âlimlerin bu şüphelere cevap verirken sergiledikleri görüş ayrılıklarıyla sona ermektedir. Bu noktada cevaplanması gereken en önemli soru, Halebî'nin felsefî-kelamî konulardan niçin sadece yukarıda adı geçen üç tanesiyle yetindiğidir.

Halebî, niçin yalnızca bu üç meseleyi ele aldığını şu sözüyle açıklamaktadır: "Benim sadece söz konusu üç meseleyi ele almamın sebebi, bunların usûlü'd-dînin en temel meseleleri olmalarıdır. Öyle ki hiçbir ilim talebesinin, kesinliğin en üst seviyesiyle (*hakka'l-yakîn*) bu meselelerin doğruluğunu ve gerçekliğini (*tahkîk*) araştırmaktan müstağni kalması düşünülemez."[101] Bahse konu meselelerin kelam ilminin ana meselelerinden oldukları ve büyük bir önem taşıdıkları açıktır. Ancak bu gerçekliğe rağmen acaba müellifin işaret etmediği başka bir sebep olabilir mi? Yahut bu üç meselenin yöntem bakımından birbiriyle irtibatı söz konusu olabilir mi?

Halebî'nin bu eseri kaleme almasında etkili olabilecek tarihî bağlam ile siyasî ve sosyal şartlar bir yana, bana öyle geliyor ki, onun yalnızca adı geçen üç meseleyi yukarıdaki tertiple ele almasının sebebi, evvela bu meselelerin mahiyetleri gereği birbiriyle olan sağlam irtibatıdır. Hatta bu meselelerden her birinin diğerine dayandığı bile söylenebilir. O yüzden bu noktadan itibaren söz konusu meselelerde gözetilen metodolojiyi ve aralarındaki ilmî bağlantıyı ortaya çıkartmaya çalışacağım. Bunun yanı sıra adı geçen meselelerin arasında var olduğu düşünülen bağlantının durumunu da ortaya koyacağım.

•••••••••

[101] Halebî, *el-Lûm'a*, Süleymaniye Ktp., Râgıb Paşa, nr. 2269, vr. 2ᵃ.

Özellikle de *el-Kabesât*'a daha çok başvurulduğunu ve ondan kapsamlı pasajların aktarıldığını belirtmeliyiz.

İkinci başlıkta kaza ve kader konusu ele alınır. Bu başlık için Devvânî'nin *ez-Zevrâ*'sı, *Şevâkilü'l-hûr*'u, Sadreddin eş-Şîrâzî'nin *Risâle fî isbâti'l-Bârî*'si, Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ı, Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ı ve *el-Metâlib*'i, Beyâzîzâde'nin *İşârâtü'l-merâm*'ı, Mîr Dâmâd'ın *el-Kabesât*'ı, Kemalpaşazâde'nin *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*'i Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makāsıd*'ı, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'i, Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ı, Molla Fenârî'nin *Fusûlü'l-bedâi*'si, İbrâhim el-Kûrânî'nin *Kasdü's-sebîl*'i, *Meslekü's-sedâd*'ı ve İbn Kayyim'in *Şifâü'l-alîl*'i gibi çeşitli kaynaklara başvurulmuştur.

Üçüncü başlık ise teklifin sıhhatine ayrılmıştır. Bu başlıkta Tâceddin es-Sübkî'nin *es-Seyfü'l-meşhûr fî şerhi Akīdeti Ebî Mansûr*'u, Nesefî'nin *Tebsıra*'sı, Kazvînî'nin *Lisânü'l-havâss*'ı, Sühreverdî'nin *et-Telvîhât*'ı, Tûsî'nin *Ecvibetü'l-mesâili'n-Nasîriyye*'si, Âmidî'nin *Ebkârü'l-efkâr*'ı Fenârî'nin *Aynü'l-a'yân*'ı, Gazzâlî'nin *Kavâidü'l-akāid*'i ve İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât*'ı başvurulan başlıca kaynaklardır.

5. Eserin İçeriği ve Konuları Arasındaki Metodolojik İlişki[100]

Eser kelam ilminin bütün konularını içermemektedir. Eserde müteahhirîn dönemi kelam kitaplarında görülen umûr-i âmme, ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'iyyât tarzındaki meşhur taksim bulunmaz. Aksine Halebî, temel bazı kelam konularıyla yetinmektedir. Eser, bir mukaddime ve üç esas bölümden oluşmaktadır. Mukaddimede mevcudatın kısımları ele alınmaktadır. Birinci bölüm âlemin hudusüne ayrılmıştır. Müellif âlemin hudusü noktasında Mîr Dâmâd'ın görüşünü tercih ederek hudûs-i dehrîyi savunmaktadır. İkinci bölümde ise

---

[100] Ayrıntılı bilgiler için bk. Şeyhhasan, *İbrâhim el-Halebî el-Medârî ve el-Lüm'a Adlı Eseri*, s. 123-128.

konularına katkıda bulunmak istemiş, bu isteği Râgıb Paşa'nın arzusuyla örtüşmüştür.

3. 2. Eserin Yazılış Tarihi

Eserin yazılış zamanı, müellifin İstanbul'a intikal etmesinden kısa bir süre sonraya rastlamaktadır. Nitekim Râgıb Paşa *Sefînetü'r-Râgıb*'da "Şeyh İbrâhim el-Halebî el-Mısrî kaza, kader, hudus, kıdem, cebr ve ihtiyar konularına dair 1157 yılında İstanbul'da kaleme aldığı eserinde böyle söylemektedir"[99] şeklindeki ifadesiyle eserin yazım tarihi hakkında bize açık bir bilgi vermektedir. Müellif bu eserini, Mısır'da tamamladığı *Silkü'n-nizâm* ile *Tuhfetü'l-ahyâr* adlı eserlerinden sonra kaleme almıştır.

4. Eserin Kaynakları

Müteahhirîn dönemi eserlerinin karakteristik özelliği, başka eserlerden alıntılar yapmalarıdır. Bu eserde de sık sık alıntılara başvurulur. Söz konusu alıntıları eserin başlıkları üzerinden tanıtacağız.

Halebî *el-Lüm'a*'nın dîbâcesinde zikrettiği gibi eserini bir mukaddime ve üç ana başlığa (*makâle*) bölmüştür. Mukaddimede varlık türleri ele alınır. Müellif bu başlıkta herhangi bir kaynağa başvurmadan konuyu genel olarak filozofların görüşlerine yakın biçimde anlatır.

Birinci başlıkta hudus konusu ele alınır. Bu başlıkta Cürcânî'nin *Tesdîd* haşiyesi, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı, Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ı, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ'* külliyatı, *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ı, Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ı, Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ı, Fârâbî'nin *Fusûsu'l-hikem*'i, Sühreverdî'nin *el-Mutârahât ve't-telvîhât*'ı ve Mîr Dâmâd'ın *el-Kabesât*'ı başvurulan kaynaklar arasında yer alır.

....

[99] Râgıb Paşa, *Sefînetü'r-Râgıb*, s. 225, 228.

3. Eserin Yazılış Sebebi ve Tarihi

3. 1. Eserin Yazılış Sebebi

Halebî *Lüm'a*'nın dîbâcesinde eserin yazılış sebebi hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Ancak *Lüm'a*'nın bir nüshasının zahriyesinde şöyle bir not bulunmaktadır: "İkinci İbrâhim'e ait *Lüm'a*, hudûsü'l-âlem, kaza, kader, kulun mükellef kılınması, lâ cebr, lâ kader konularını açıklamak üzere Râgıb Paşa için yazılmıştır."[96] Halebî'nin, *el-Lüm'a* adlı eseri Râgıb Paşa'nın talebi üzerine yazdığını gösteren bir diğer karine ise müellifin eseri Râgıb Paşa'ya ithaf etmesidir. Ayrıca Râgıb Paşa söz konusu esere *Sefînetü'r-Râgıb* adlı eserinde dört farklı yerde atıfta bulunmaktadır.

Dönemin tarihî bağlamı açısından bakıldığında *Lüm'a*'da ele alınan meselelerin ilmî gündemde yer alan konular olduğunu, bunlara dair çok sayıda risale veya başka türden eser telif edildiğini görmekteyiz. Özellikle kulların fiilleri, teklifin sıhhati ve irâde-i cüz'iyye meseleleri bunlar arasında zikredilebilir.[97]

Bazı araştırmacıların açıklamalarına göre Halebî'nin yaşadığı dönemde siyasî gerileme ve askerî hezimetler yaşandığı için dönemin âlimleri yenilenme ve ilmî atılım yapma çabası içine girmişlerdi. Söz konusu dönemde en çok ele alınan kelam meseleleri şunlardı: Âlemin tasavvuru, Tanrı'nın varlığının ispatı, vahdâniyet, nübüvvet, kaza ve kader, insanın sorumluluğu ve kıyamet gününün ahvali.[98] Dolayısıyla eserin yazılış sebebi hakkında şunları söylemek mümkündür: Halebî yenilenme hareketinin bir ferdi olup dönemin tartışılan gündem

....

96 Halebî, *el-Lüm'a*, Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 679, zahriye sayfası.

97 Bk. K. Arpaguş, "Mâtürîdîlik ve Osmanlı'da İrâde-i Cüz'iyye Yorumu", s. 245-249.

98 Bk. Akkuş, *Osmanlı Alimi İbrahim Halebî el-Mizârî'ye Göre İnsan Fiilleri*, s. 19.

nüshalarda yer almaktadır. Başka bir nüshanın derkenar notunda da metinde geçen "Râgıb" kelimesini açıklayıcı şekilde "Vezir Râgıb Paşa"[93] ifadesi yer alır. Bu da eserin Râgıb Paşa ile muasır olan müellife aidiyetini gösterir ve başka bir Halebî olma ihtimalini ortadan kaldırır. Daha önce de belirtildiği üzere Râgıb Paşa söz konusu esere *Sefînetü'r-Râgıb* adlı eserinde sıklıkla atıfta bulunur ve bu atıflarda hocasının adını açıkça zikreder. Nitekim şöyle demektedir: "Şeyhimiz fazıl İbrâhim el-Halebî el-Mısrî kaza, kader, kulların fiilleri ve ilgili mevzulara dair kaleme aldığı risalesinde konuyu şöyle ifade eder: ..."[94]

- Müellifin biyografisine yer veren tabakat ve terâcim türünden birçok kaynak, bu eseri müellife nispet eder.[95]

- Halebî *el-Lüm'a*'da kendi dönemine yakın âlimlere atıfta bulunmaktadır. Mesela Radıyyüddin b. Muhammed el-Kazvînî'nin (ö. 1096/1685) *Lisânü'l-havâs* adlı eserine ve İbrâhim el-Kûrânî'nin (ö. 1101/1690) *Kasdü's-sebîl* ve *Meslekü's-sedâd* adlı eserlerine atıf yapar. Dolayısıyla eser, daha önceki yüzyıllarda yaşamış bir Halebî'ye ait olamaz. Her ne kadar eserin mukaddimesinde açık bir şekilde "Fakir İbrâhim el-Halebî el-Hanefî der ki" ifadesi doğrudan müellifi gösteriyor olmasa da, yukarıda sıraladığımız karineler göz önünde bulundurulunca eserin müellif dışında başka bir Halebî'ye nispet edilmesi mümkün görünmemektedir.

....

93 Bk. Halebî, *el-Lüm'a*, Süleymaniye Ktp., Râgıb Paşa, nr. 769, vr. 2a.

94 Râgıb Paşa, *Sefînetü'r-Râgıb*, s. 32.

95 Hibetullah et-Tâcî, *Hadîkatü'r-reyâhîn*, vr. 12b; a.mlf., *el-İkdü'l-ferîd*, vr. 11a; İbn Âbidîn, *Ukûdü'l-leâlî*, s. 151; Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 74; Gazzî, *el-Virdü'l-ünsî*, s. 196.

sanki eserin adının *Lüm'a* olduğunu, kalan kısmının ise eserin konularını açıklayıcı bir işlev gördüğünü bize söylemek istemiştir. Zaten yazdığı mukaddimede kitabın adından bahsederken -sadece "el-Lüm'a" kelimesini parantez içine alarak- bunu açık bir şekilde dile getirir: *"el-Lüm'a" fî tahkîki mebâhisi'l-vücûd ve'l-hudûs ve'l-kader ve ef'âli'l-ibâd.*

Eserin adına dair bizde oluşan kanaat ise tabakat türü eserlerle yazma nüshalardaki isimlerin, özellikle de Râgıb Paşa nüshasındaki (nr. 2269) ismin doğru olduğudur. Çünkü eserin ismi altında Halebî'nin hattıyla "li-İbrâhîm el-Halebî ufiye anhü" ifadesi bulunmaktadır. Ayrıca derkenar notlarında yer alan müellifin kendi yazısı sayesinde bu nüshanın en azından müellif tarafından incelendiğini biliyoruz. O halde eserin ismi yüksek ihtimalle *el-Lüm'a fi'l-hudûs ve'l-kıdem ve'l-kazâ ve'l-kader ve tahkîki't-teklîf* şeklindedir. Nitekim bu isim yedi yazma nüshada geçmiştir. Ayrıca bu isim eserin konularını en iyi ifade eden isimdir. Varlıkla ilgili konular ise hudus ve kıdem konularına temel olarak ele alınmış olup müellifin bizatihi açıklamak istediği konular arasında değildir.

2. Eserin Müellife Aidiyeti

Çeşitli delillere dayanarak eserin müellife aidiyetinin kesin olduğunu söyleyebiliriz:

- Müellifin kendi hattıyla "İbrâhim el-Halebî'ye aittir, Allah onu affetsin"[92] kaydı nüshaların birinde eserin ismi altında yer almaktadır. Yani Halebî ismini kendi hattıyla yazarak bu eseri kendisine nispet etmektedir.
- Müellif bu eseri Râgıb Paşa'ya ithaf etmiştir. Eserin mukaddimesinde yer alan bu ithaf inceleyebildiğimiz bütün

....

92 Bk. Halebî, *el-Lüm'a*, Süleymaniye Ktp., Râgıb Paşa, nr. 2269, zahriye sayfası.

Eserin ismindeki diğer farklılıklar ise bir veya daha fazla kelime atılmak suretiyle adının kısaltılmasından ibarettir. Nitekim Râgıb Paşa *Sefînetü'r-Râgıb*'da *Lüm'a*'ya sıkça atıfta bulunur ve bu atıflarında eserin adını sürekli farklı şekillerde zikreder.[88] Tabakat türü eserlerde ise birbirine yakın üç versiyon bulunmaktadır.[89] Zâhid Kevserî bu eseri *el-Lüm'a fî tahkîki mebâhisi'l-vücûd ve'l-hudûs ve'l-kader ve ef'âli'l-ibâd* şeklinde adlandırmıştır.[90] Yazma nüshalarda ise yukarıda zikrettiğimiz şekilde veya onun kısaltılmış haliyle geçmektedir.

Söz konusu esere dair ortak bir isim üzerinde buluşulmuş olmasa da esasında "el-Lüm'a" hemen hemen herkesin ittifakla kabul ettiği isimdir. Nitekim Halebî eserin mukaddimesinde "Bu, Lüm'a'dır" şeklinde bir ifade kullanmıştır. Bu sebeple ihtilaf "el-lüm'a" kelimesinin dışında olmuştur. Büyük ihtimalle bu ihtilafın sebebi müellifin metnin içinde esere hususi bir isim tayin etmemesidir. Eseri inceleyen, hakkında yorumda bulunan veya istinsah edenler de mukaddimedeki içeriğe uygun açıklamaya istinaden isim tayininde bulunmuştur. Bu bakımdan Zâhid Kevserî'nin neşrinde eserin ismiyle ilgili dakik davrandığını görmekteyiz. Nitekim kitabın kapağında "el-Lüm'a" kelimesi tek başına ve büyük punto ile yazılmış, başlığın kalan kısmı ayrı bir satırda şöyle verilmiştir: "*fî tahkîki mebâhisi'l-vücûd ve'l-hudûs ve'l-kader ve ef'âli'l-ibâd*".[91] Böylece

....

88 Râgıb Paşa, *Sefînetü'r-Râgıb*'da (s. 182) eserin adını şöyle zikreder: "Şeyhimiz İbrâhim el-Halebî el-Mısrî'nin hudus, kıdem, kaza, kader, teklifle ilgili ve kulların fiilleri hakkında telif ettiği risalenin mukaddimesinden alıntıdır." Aynı eserdeki diğer versiyonlar ise bundan bir veya iki kelime kısaltılmış halidir (bk. *a.g.e.*, s. 32, 225, 228).

89 Hibetullah et-Tâcî, *Hadîkatü'r-reyâhîn* (vr. 12b) adlı eserinde şöyle yazmıştır: "*el-Lüm'a fi'l-kazâ ve'l-kader ve'l-vücûd ve'l-kıdem.*" *el-İkdü'l-ferîd* (vr. 11a) adlı eserinde de buna yakın bir şekilde geçmektedir. İbn Âbidîn ise *Ukûdü'l-leâlî* (s. 151) adlı eserinde -kıdem kelimesi hariç- Hibetullah et-Tâcî'nin zikrettiği şekilde söylemiştir.

90 Kevserî, "Mukaddime", *el-Lüm'a*, kapak sayfası.

91 Kevserî, "Mukaddime", s. 2.

II. *el-Lüm'a fi'l-hudûs ve'l-kıdem ve'l-kazâ ve'l-kader ve tahkīki't-teklîf*

1. Kitabın İsmi

Tabakat eserlerinde de yazma nüshalarda da bu kitabın adı hakkında ittifak bulunmamaktadır. Nitekim kitabın ismi hakkında on altı farklı kayda rastladık, ancak bunların hepsinin bu üç versiyondan türetildiğini söyleyebiliriz:

i. *el-Lüm'a fi'l-hudûs ve'l-kıdem ve'l-kazâ ve'l-kader ve tahkīki't-teklîf*[84] şeklindeki adlandırma, müellifin hattıyla yazılmış, üzerinde derkenar notları bulunan nüshada yer almaktadır. Ayrıca yine kendi hattıyla eserin isminin altında İbrâhim el-Halebî'nin adı yazılıdır: "li-İbrâhîm el-Halebî ufiye anhü". Eserin ismi tam bu şekilde *Lüm'a*'nın altı yazma nüshasında daha mevcuttur.[85]

ii. *Risâle fî ilmi'l-hikme.*[86]

iii. *el-Lüm'a fî beyâni'l-ihtilâf fi'l-akvâl fi'l-kazâ ve'l-kader ve beyâni'l-hak mine'l-bâtıl fi'l-akvâl.*[87]

....

84 Halebî, *el-Lüm'a*, Süleymaniye Ktp., Râgıb Paşa, nr. 2269.

85 Bu altı nüshanın üçü Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Esad Efendi, nr. 3580; Fâtih, nr. 5393; Hafîd Efendi, nr. 447). Diğer üç nüsha İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (Nadir Eserler, nr. 772, 802, 2495).

86 Halebî, *el-Lüm'a*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3748.

87 Halebî, *el-Lüm'a*, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Akāid Timûr, nr. 426.

nüshası bulunmaktadır (Princeton Üniversitesi Ktp., Yahuda Koleksiyonu, nr. 1062, vr. 11^b-16^b; XII. [XVIII.] yüzyılda yazılmış bir nüshadır).[81]

9. 3. *er-Risaletü'l-İrfâniyye*

Hüseyin Vassâf (ö. 1929) *Sefîne-i Evliyâ* adlı eserinde Şeyh Mehmet Hazmi Tura Uşşâkî'nin (ö. 1960)[82] biyografisini anlatırken eserleri arasında şöyle bir esere yer vermektedir: "Râgıb Paşa'nın üstadı İbrâhim el-Halebî'ye ait *er-Risâletü'l-İrfâniyye*'nin tercümesi."[83] Ancak ne bu esere ne de Mehmet Hazmi Uşşâkî'nin tercümesine ulaşabildik.

....

81 Bk. *Fihrisü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye fî Câmiati Princeton*, VII, 343; *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî*, I, 87.

82 Yönlüer, *Mehmet Hazmi Tura*, s. 143.

83 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, IV, 364.

ile ilgilidir. Nitekim harf ve sayılar ebced hesabına göredir. Risalenin ulaştığımız tek nüshasının zahriye sayfasında "Halebî'ye ait *el-Girbâl fi'l-hisâb* risalesi" kaydı mevcuttur.[77] Bu yeterli bir delil olmamakla birlikte eserin müellife ait olduğu kanaatindeyim. Nitekim Halebî nispesine sahip âlimler arasında sadece müellifin, çok yönlü bir ilmî kişiliğe sahip olduğu bilinmektedir. Ayrıca nüshada yer alan harfler müellifin kaleminden çıkmış gibi görünmektedir.[78] Son olarak müellifin biyografisini ele alan terâcim eserlerinde vefk ilmine dair bir eser listelenmektedir.[79] Risalenin sadece bir nüshasına ulaştık (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2060, vr. 1^b-50^b).

9. Müellife Nispeti Şüpheli Olan Eserler

9. 1. *el-Hilyetü'n-nebeviyyetü'ş-şerîfe*

Bu eserin Halebî'ye aidiyeti kesin değildir, çünkü terâcim türü kaynaklarda rastlanmamaktadır. Yazma nüshalarda ise İbrâhim el-Halebî'ye nispet edilmiştir. Ancak bu kişinin müellif olduğuna dair herhangi bir karine bulunmamaktadır. Ali Rıza Karabulut bu eseri İbrâhim b. Muhammed el-Halebî'ye nispet etmiştir.[80] Eserin iki nüshasına ulaştık (Süleymaniye Ktp., Lâleli nr. 1543; Pertev Paşa, nr. 603).

9. 2. *Risâle fi'l-evzân ve'l-mekâyîl*

Araştırmalarımız sırasında bu esere ulaşma imkânı elde edemedik. Ancak yazma eser kataloglarında eser İbrâhim el-Halebî'ye nispet edilmektedir. Bu kayıtlarda baba adı zikredilmediğinden hangi Halebî'ye ait olduğu belirsizdir. Eserin tek

....

77 Halebî, *el-Girbâl fi'l-hisâb*, zahriye sayfası.

78 Halebî, *el-Girbâl fi'l-hisâb*, vr. 4^b, 5^a, 5^b.

79 Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 38; Hibetullah et-Tâcî, *Hadîkatü'r-reyâhîn*, vr. 12^b; İbn Âbidîn, *Ukûdü'l-leâlî*, s. 151.

80 *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî*, I, 80.

başlamaktadır. Eserin çok sayıda nüshası vardır (bazıları için bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1953; Hamidiye, nr. 873).

8.9.2. *Risâle teteallaku bi-mes'eleti'l-cebel / Şerhu'l-mes'eleti'ş-şaîriyye*

Astronomi ile ilgili olan bu risale, Kadızâde Mûsâ Çelebi'nin (ö. 844/1440) *Şerhu'l-Mülahhas fi'l-hey'e* adlı eserindeki hususi bir meseleyi (*meseletü'l-cebel*) ele almaktadır. Ana metin olan *el-Mülahhas fi'l-hey'e* ise Mahmûd b. Muhammed b. Ömer el-Çağmînî (ö. 618/1221) tarafından yazılmıştır. Halebî'nin haşiyesi, başlıkta da geçtiği üzere farklı isimlerle karşımıza çıkmaktadır. Risalenin başında şu ifade yer almaktadır: "يقول الفقير إبراهيم الحلبي". Bu ifade her ne kadar eserin müellife aidiyetini kesin olarak göstermezse de, biz risalenin ona ait olduğu kanaatindeyiz. Nitekim müellifin astronomi alanında başka eserleri de bulunmaktadır. Öte yandan bu risaleyi adaşının (İbrâhim b. Muhammed el-Halebî) yazmış olma ihtimali düşüktür. Çünkü onun astronomiye ilgi duyduğu bilinmemektedir. Eserin, biri sekiz varaktan oluşan (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3873, vr. 42^{b}-49^{a}), diğeri on varaktan oluşan ancak sonunda bir varak kadar eksik bulunan (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 4627, vr. 22^{b}-31^{b}) iki nüshasına ulaşabildik.

8.10. Diğer İlimler

8. 10. 1. *el-Girbâl fi'l-hisâb / Risâle fi'l-vefk*

Bu risale tamamen rakam ve tablolardan oluşmakta ve herhangi bir yazıya rastlanmamaktadır. Muhtemelen vefk[76] ilmi

....

[76] *Vefk*, harflerin özelliklerini (*havâs*) konu edinen huruf ilminin bir koludur, ebced hesabını esas alarak harf ile rakamların birtakım sihrî anlamlar taşıdığı düşüncesine dayanır. Bir tabloya belirli zaman ve şartlarda belli kurallarla sayılar, sayı değerindeki harfler ve kelimelerin yazılmasıyla elde edilir, koruma ve güç kazanma için etkili olduğunu düşünülür (bk. Çelebi, "Vefk", s. 605-607).

Farsça yazılan *Şerhu Dîvân-ı Alî bin Ebî Tâlib* adlı eserde geçen "taz'îfü'l-mezbah"ı (küp şeklindeki bir sunağın hacminin ikiye katlanmasını konu edinen "Delos meselesi" isimli problem) ele almaktadır. Halebî söz konusu meseleyi Arapça'ya çevirip şerh ve açıklamalarda bulunmuştur. Bu şerhe dair toplam üç nüshaya ulaşabildik (müellif nüshası için bk. Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 709).

8. 8. 4. *Risâle fî keyfiyyeti istihrâci iddeti'l-ihtimâlâti't-terkîbiyye min eyyi adedin kâne*

Bu risale matematikte sayma tekniğine (kombinatör analiz) dairdir. Müellif çeşitli "birleştirilebilir ihtimallere" nasıl ulaşıldığını ele almaktadır. Rüşdî Râşid bu risaleyi bir makalesinde ele alıp incelemiştir.[75] Bu eserin çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır (bazıları için bk. Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 873; İstanbul Üniversitesi Ktp., Nadir Eserler, nr. 2895).

8. 9. Heyet İlmi / İlm-i Felek

8. 9. 1. *Hâşiye alâ Rekāiki'l-hakāik fî hisâbi'd-derec ve'd-dekāik*

Astronomi ve mîkat ilmi alanında yıldızların ve gezegenlerin hareketini açıklamaya dair olan bu eser, Şehâbeddin Ahmed b. Receb İbnü'l-Mecdî (ö. 850/1447) tarafından kaleme alınan *Keşfü'l-hakāik fî hisâbi'd-derec ve'd-dekāik* adlı esere, Sıbtu'l-Mardînî adıyla anılan Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâl ed-Dımaşkī (ö. 912/1506) tarafından *Rekāiku'l-hakāik fî hisâbi'd-derec ve'd-dekāik* adıyla yazılan şerhe müellifin yazdığı haşiyedir. Söz konusu Sıbtu'l-Mardînî'nin şerhi bir mukaddime ve on ana başlıktan (*bâb*) müteşekkildir. Müellifin haşiyesi ise üçüncü ana başlıktan itibaren

---

75 Bk. Râşid, "Klasik İslamî Kültürde Metafizik ve Matematik: İbn Sînâ ve Halefleri", s. 272-273; a.mlf., "Matematik", s. 129-137.

matematik, geometri, astronomi ve benzeri alanlarla ilgili konuları içeren risaleye müellif şerh yazmıştır.[70] Âmilî'nin *Zübde* adını taşıyan fıkıh usulüyle ilgili bir başka eseri daha vardır (*Zübdetü'l-usûl*).[71] Bu şerhin amacı, *Lüğzü'z-zübde*'de geçen bulmacaları çözmektir. Eser, literatürde *Hallü muammâi Bahâiddîn el-Âmilî*, *Şerhu Risâleti Bahâiddîn el-Âmilî* ve *Hallü ta'miyeti'z-Zübde* gibi farklı isimlerle anılmaktadır. Eserin çok sayıdaki nüshaları arasında en önemlisi, müellif hattıyla yazılmış olan ve kenarında notlar ve tashihler bulunan nüshadır (İstanbul Üniversitesi Ktp., Nadir Eserler, nr. 1053).

8. 8. 2. *Şerhu'l-Hâvî fî ilmi'l-hisâb li'bni'l-Hâim*

Matematik alanında Şehâbeddin Ahmed İbnü'l-Hâim (ö. 815/1412) tarafından *el-Hâvî fî ilmi'l-hisâb*[72] adıyla telif edilen esere müellif şerh yazmıştır.[73] *el-Hâvî*, İbnü'l-Bennâ el-Merrâkûşî'nin (ö. 721/1321) *Telhîsu a'mâli'l-hisâb* adlı eserinin özetidir.[74] Eser çok sayıda tablo ve çizim içermektedir. Bu şerhin çok sayıda nüshasına ulaştık. Bunlardan en önemlisi, birkaç varakı hariç tamamı müellif hattıyla yazılmış olan nüshadır (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2061).

8. 8. 3. *Risâle fî fenni'l-hendese / Şerhu taz'îfi'z-zibhi'l-vârid fî Şerhi Dîvâni Alî bin Ebî Tâlib li-Kādî Mîr*

Bu eser geometri ilmine dairdir. Müellif, Kādî Mîr Hüseyin b. Muînüddin Meybezî (Meybüdî, ö. 910/1504) tarafından

....

[70] Âmilî, *Lüğzü'z-zübde*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3420, vr. 204b-206a; Lala İsmâil, nr. 750, vr. 6b-7b.

[71] Bk. Kelbağî, "Mukaddime", s. 36; Âmilî, *Zübdetü'l-usûl*, s. 33-36; Okumuş, "Âmilî, Bahâeddin", s. 60-61.

[72] Bk. İbnü'l-Hâim, *el-Hâvî fî ilmi'l-hisâb*, vr. 43a-47b.

[73] Halebî, İbnü'l-Hâim'in eserlerine özel bir ilgi göstermektedir, nitekim İbnü'l-Hâim'in *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Yâsemîniyye fî ilmi'l-cebr ve'l-mukābele* adlı eserinin bir nüshasının kenarında Halebî'nin el yazısıyla notlara rastladım.

[74] Bk. Fazlıoğlu, "İbnü'l-Hâim", s. 62-65.

Eserin çok sayıda nüshası vardır (mesela bk. Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3768; Ankara Millî Ktp., nr. 4876).

8. 6. 3. *Risâle fî mes'eleti'l-cezri'l-asam*

"el-Cezrü'l-asam" (sağır kök), mantık ilminde tartışılan ve nakîzleri içerdiği için çözümsüz yahut çözümü zor meseleler için kullanılır. Mesela "Bütün sözlerim yalandır" haberî cümlesi böyledir. Daha önceki âlimlerce ele alınan bu meseleyi tartışan ve "sağır kök yanıltmacası" olarak adlandıran Teftâzânî buna tatminkâr bir cevap getiremediğini söylemiştir. Sonraki âlimler tarafından da bu konuda birçok risale yazılmıştır.[69] Halebî bu risalesinde sadece yanıltmacanın şekillerini zikredip cevabına girmemiştir. Risalenin iki nüshasını tespit edebildik; bunlardan biri müellif hattıyla kaleme alınmış olup tek sayfadır (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2100; diğer nüsha için bk. İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 306).

8. 7. Arap Dili

8. 7. 1. *el-Hulletü's-sâfiye fî ilmi'l-arûz ve'l-kāfiye*

Kataloglarda eserin adı *el-Menhelü's-sâfî fî ilmeyi'l-arûz ve'l-kavâfî* şeklinde de geçmektedir. Bu eser iki ana başlıktan oluşur. İlkinde aruz ölçüleri, ikincisinde kafiye, kafiye türleri ve şiirde sakınılması gereken hususlar işlenir. Eserin çok sayıda nüshası bulunmaktadır (bazıları için bk. Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 730; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mecâmî' Timûr, nr. 215).

8. 8. Matematik

8. 8. 1. *Hallü ta'miyeti'z-Zübde / Hallü muammâi Bahâiddîn el-Âmilî*

Âlimleri sınamak amacıyla *Lüğzü'z-zübde* adıyla Bahâeddin el-Âmilî (ö. 1031/1622) tarafından kaleme alınan ve

....

[69] Bk. Özen, "Teftâzânî", s. 299-308.

başında zikrettiği üzere, eseri Mehmed Fıkhî el-Aynî'nin (ö. 1147/1735) konuyla ilgili risalesinden ve başka eserlerden derlemiştir.[67] Bu risaleye dair toplam sekiz nüshaya ulaştık. Bunların en önemlisi müellif hattıyla yazılmış olan tek varaklık nüshadır (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2100, vr. 2ª-2ᵇ).

8. 5. Hadis

8. 5. 1. *Manzûme fî ilmi'l-hadîs*

Sekiz beyitten oluşan bu manzumede elli sekiz hadis çeşidi zikredilir. Manzumenin tek nüshası müellifin hattıyla yazılmıştır ve tek varaktan oluşur (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2100, vr. 13ª).

8. 6. Mantık

8. 6. 1. *Risâle fî Ta'rîfi't-ta'rîf*

Bu risalesinde *tanım* kavramının mânası ve kısımları üzerine yoğunlaşan Halebî, Âmidî ile Îcî'nin tanıma dair görüşlerine eleştiri yöneltir. Bu risalenin, en önemlisi müellif hattıyla yazılmış olmak üzere sekiz nüshasına ulaştık (Süleymaniye Ktp., Râgıb Paşa, nr. 2221, vr. 9ª-15ª).

8. 6. 2. *Şerhu durûbi'l-eşkâli'l-erbaa*

Halebî bu risalede, hocası Ahmed b. Abdülfettâh b. Yûsuf el-Müllevî'nin mantıkla ilgili *Manzûme fî levâzımi'ş-şartiyyât* adlı eserinden sadece üç beyti seçip tavîl bahrinden yirmi dört beyitlik bir manzume ile şerhetmiştir. Ayrıca kendi yazdığı manzumeyi de şerhetmiştir.

Bu eser kütüphanelerde *Şerhu ebyâti eşkâli erbaa*[68] ve *Şerhu'l-Manzûmeti'l-kıyâsiyye* gibi farklı isimler altında kayıtlıdır.

---

[67] M. Fıkhî el-Aynî'nin bu konuda iki risalesi bulunmaktadır: *Feyzü'l-hay fî ahkâmi'l-key* ve *el-Fevâidü'l-mümahhisa fî ahkâmi'l-keyyi'l-himmasa*. Bk. *Risâle fî edebi'l-müftî* s. 25.

[68] Bk. Halebî, *Şerhu durûbi'l-eşkâli'l-erbaa*, zahriye sayfası.

kaydına rastladık (Zâhiriyye Ktp., nr. 5264), ancak nüshaya ulaşamadık.[64] Müellifin *Şerhu Manzûmeti's-siyer* adlı eserinin ise çok sayıda nüshası bulunmaktadır. Bunların en önemlisi müellif hattıyla yazılmış olan nüshadır (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2097).

8. 4. Fıkıh

8. 4. 1. *Tuhfetü'l-ahyâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*

Hanefî fıkhıyla ilgili bu eser, Alâeddin el-Haskefî'nin (ö. 1088/1677) *ed-Dürrü'l-muhtâr* adlı eserine yazılan bir şerhtir. Bu eserin yüzlerce nüshası olup elliden fazlasını inceleme fırsatı bulduk. Bunların en önemlisi müellif hattıyla yazılmış olan nüshadır (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2020). Irak'ta Samarra Üniversitesi'nden bazı öğretim üyeleri tarafından eserin birkaç bölümü tahkik edilerek yayımlanmıştır. Yukarıda İbn Âbidîn'in *Tuhfe*'ye olan ilgisinden bahsetmiştik. İbn Âbidîn'in söz konusu eser üzerine *Ref'u'l-enzâr ammâ evredehu'l-Halebî ale'd-Dürri'l-muhtâr* adında bir haşiyesi vardır. İbn Âbidîn ailesinin kütüphanesinde kayıtlı olan[65] bu eserin nüshasına ulaşamadık.

8.4.2. *Risâle fi'l-himmasa*[66]

Bu risale, yaranın üzerine sarılan nohut/leblebinin ıslanması durumunda abdestin hükmüne dairdir. Müellif risalenin

....

[64] Bk. *Fehârisü mahtutâti'l-mektebeti'l-vataniyye: Mektebeü'l-Esed*, 68/449. nr. 353995.

[65] Hâfız-Abâza, *Ulemâü Dımaşk*, I, 414; Ferfûr, *İbn Âbidîn*, I, 360.

[66] *Keyyü'l-himmasa* veya *himmasatü'l-key*: Kanamayı durdurmak için doktorlar tarafından uygulanan bir yöntemdir. Bu usulde yara dağlandıktan sonra üzerine nohut konulur ve bir sargı ile sarılır. Bk. İbn Âbidîn, *el-Fevâidü'l-muhassasa fî ahkâmi keyyi'l-himmasa*, I, 54, 61. Keyyü'l-himmasa hakkında çok sayıda risale bulunmaktadır, nitekim Hasan Şürünbülâlî, Abdülganî en-Nablusî, İbn Âbidîn ve diğerlerinin bu konuyla ilgili risaleleri bilinmektedir.

-en önemlisi müellifin hattıyla olmak üzere- toplam dört nüshaya ulaştık (Süleymaniye Ktp., Râgıb Paşa, nr. 2215).

8. 2. 2. *Risâle fî îzâhi kelimâti'l-ârifîn*

Tasavvufî birtakım ıstılahları açıklayan bir risaledir. Ulaşabildiğimiz tek nüsha müellif hattıyla yazılmıştır (Süleymaniye Ktp., Râgıb Paşa, nr. 2221).

8. 2. 3. *Risâle fî şerhi Kelimeti't-tevhîd min kitâbi'l-Abâdile*

Müellif bu risalesinde İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *Kelâmü'l-abâdile* adlı eserinde Abdullah b. Abdülbârî b. Îsâ'dan naklettiği kelime-i tevhit izahını şerheder.[62] Eserin İbrâhim el-Halebî'ye nispet edilen mevcut nüshalarından hareketle müellife aidiyetinin kesin olduğu söylenemese de biz bu risalenin ona ait olduğu kanaatindeyiz. Çünkü müellif sufi bir âlim olup İbnü'l-Arabî'ye çokça atıfta bulunmaktadır, diğer İbrâhim el-Halebî'nin ise İbnü'l-Arabî'ye karşı olumsuz bir bakış açısına sahip olduğu bilinmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye reddiye şeklinde iki eser yazmıştır.[63] Bu eserin üç nüshasına ulaşabildik (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. 650; Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 442, 1017).

8. 3. Siyer

8. 3. 1. *Şerhu Manzûmeti's-siyer*

Halebî, Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili altmış üç beyitlik bir manzume yazdıktan sonra bu beyitleri açıklayan geniş bir şerh yazmıştır. Mezkûr manzume Mütercim Âsım Efendi tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Yazma eser kataloglarında bu manzume üzerine -yazarı bilinmeyen- *İltikātü'l-kevâkibi'd-derârî min şerhi nazmi's-sîreti'n-nebeviyye* adında bir şerh

---

[62] İbnü'l-Arabî, *Kelâmü'l-abâdile*, s. 53-54.

[63] Bu iki eser şunlardır: *Tesfîhü'l-gabî fî tenzîhi İbn Arabî* ve *Ni'metü'z-zerîa*.

8. 1. 2. *Risâle fî şerefi ebevey nebiyyinâ sallallâhü aleyhi vesellem*[60]

Hz. Peygamber'in ebeveyninin ahirette kurtulacağını dile getiren küçük bir risaledir. Ulaşabildiğimiz tek nüshası müellif nüshasıdır (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2061). Ali Rıza Karabulut, bu eserin bir nüshasının Kuveyt'te olduğunu belirtmektedir (nr. 152/2). Ancak bu nüshaya ulaşamadık. Ayrıca Karabulut'un söz konusu risaleyi hatalı bir şekilde İbrâhim b. Muhammed el-Halebî'ye (ö. 956/1549) nispet ettiğini kaydetmeliyiz.[61]

8. 1. 3. *el-Lüm'a fi'l-hudûs ve'l-kıdem ve'l-kazâ ve'l-kader ve tahkîki't-teklîf*

Tahkikini yaptığımız bu eseri bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alacağız.

8. 2. Tasavvuf

8. 2. 1. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi's-sûfiyye*

Bu haşiye, Fîrûz es-Sûfî el-Ekberâbâdî'nin (ö. 1036/1627'den sonra) *el-Akīdetü's-sûfiyye* adlı metni üzerine Sâdullah el-Hüseynî eş-Şüttârî Vecîhü's-sânî'nin oğlu İbn Vecîhü's-sânî'nin yazdığı şerhin haşiyesidir. Söz konusu eser genel itibariyle vahdet-i vücut meselesini ele almaktadır. Hem metnin hem de şerhin birçok nüshası mevcuttur. Ancak bu nüshaların tamamının sonu eksiktir. Aynı şekilde müellifin haşiyesi de eksik bölümleri içermemektedir. Fakat metinlerdeki eksikliğin oldukça az olduğunu ifade etmeliyiz. Bu haşiyeye ait

•••••••••

[60] Bu risale Kadir Gömbeyaz tarafından İbrâhim b. Muhammed el-Halebî'ye (ö. 956/1549) nispetle ve aidiyeti şüpheli kaydıyla yayımlanmıştır (bk. Gömbeyaz, "Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrâhim el-Halebî'ye [ö. 956/1549] Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi", s. 63-71).

[61] *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî*, I, 80.

Müellifin ders verme ve talebe yetiştirme konusundaki etkisi de önemlidir; hatta eğitim yoluyla etkisi, yazdığı eserlerin bıraktığı izden daha az değildir. Halebî'nin hayatı, son günlerine kadar ders vermekle geçmiştir. Mısır yıllarında Ezher'de *ed-Dürrü'l-muhtâr* ve *el-Hidâye* adlı eserleri okuttuğu aktarılmaktadır. İstanbul'a geldikten sonra evinde ve camilerde dersler vermiştir. Nitekim Ayasofya Camii'nde hadis dersleri verdiği, ayrıca *Silkü'n-nizâm* adlı eseri üç defa okuttuğu bilinmektedir. Bu dersleri, aralarında şeyhülislam ve kazasker derecelerine ulaşmış kişilerin de bulunduğu birçok öğrenci takip etmiştir.

8. Eserleri

İbrâhim el-Halebî'nin kelam, mantık, fıkıh, tasavvuf, siyer, matematik, astronomi, sarf ve belagat gibi çeşitli dallarda kaleme aldığı birçok eseri bulunmaktadır. Eserlerinin büyük kısmı hâlâ yazma halindedir. Söz konusu eserleri ve yazma nüshalarını doktora tezimizde[59] ayrıntılı bir şekilde anlattığımızdan burada bu eserler ve en önemli nüshaları hakkında kısaca bilgi vereceğiz.

8. 1. Kelam

8. 1. 1. *Silkü'n-nizâm li-Cevâhiri'l-kelâm*

Îcî'nin (ö. 756/1355) *Cevâhirü'l-kelâm* adlı eserinin şerhidir. 2022 senesi içerisinde Gulâm Haydar el-Kādirî es-Sıddîkî'nin tahkikiyle basılmıştır. Eserin yirmiden fazla yazma nüshası olup en önemlisi, müellif tarafından kaleme alınan ve üç defa okutulan nüshadır (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2042).

....

59 Ayrıntılı bilgi için bk. Şeyhhasan, *İbrâhim el-Halebî el-Medârî ve el-Lûm'a Adlı Eseri*, s. 46-94.

bu eserinde *el-Lüm'a*'dan pasajlar aktarmaktadır.[52] Bu sebeple Halebî'nin etkisinin en çok fıkıh ilminde ve yetiştirdiği öğrenciler yoluyla olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim birçok âlim ve şeyhülislam ondan çeşitli dersler almıştır.

Fıkıh alanında Halebî'nin eserlerinden en çok istifade eden kişi şüphesiz İbn Âbidîn'dir. Nitekim *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* adlı eserinde Halebî'nin *Tuhfetü'l-ahyâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* adındaki haşiyesine işaret eder ve bu esere çok sayıda atıfta bulunur. Söz konusu atıfların çokluğundan dolayı İbn Âbidîn her atıf sonunda "hâ/ح" kısaltmasına başvurur.[53] Ayrıca o, müellifin adı geçen eserinin bir bölümünü hocası Saîd el-Halebî'den okuduğunu belirtir.[54] İbn Âbidîn müellifin *Tuhfetü'l-ahyâr*'ına *Ref'u'l-enzâr ammâ evredehü'l-Halebî ale'd-Dürri'l-muhtâr* adlı bir haşiye de yazmıştır. Bu eserin bir nüshası İbn Âbidîn ailesine ait kütüphanede kayıtlıdır.[55] Ayrıca *Tuhfetü'l-ahyâr*'ın İbn Âbidîn'in kendi el yazısıyla yazdığı bir nüshası mevcuttur.[56] Bu da İbn Âbidîn'in müellifin eserine yönelik ilgisinin göstergesi sayılabilir. İbn Âbidîn *el-Bahrü'r-râik* adlı esere *Minhatü'l-hâlik* adıyla yazdığı haşiyede de *Tuhfetü'l-ahyâr*'a birçok defa atıfta bulunur.[57]

Halebî'nin yazdığı *Şerhu Manzûmeti's-siyer* adlı eser de meşhurdur. Halebî önce Hz. Peygamber'in yaşına göre altmış üç beyitle *Manzûmetü's-siyer* adıyla bir manzume yazmış, ardından bu manzumeye uzun bir şerh kaleme almıştır. Bu eser oldukça ilgi görmüş, hatta Mütercim Âsım Efendi (ö. 1235/1819) bunu Türkçe'ye çevirip dönemin sultanı III. Selim'e hediye etmiştir.[58]

....

[52] Bk. Râgıb Paşa, *Sefînetü'r-Râgıb*, s. 32.
[53] Halîlî, *Leâliü'l-mehâr*, I, 162.
[54] İbn Âbidîn, *Hâşiyetü İbn Âbidîn*, I, 71-72.
[55] Hâfız-Abâza, *Ulemâü Dımaşk*, I, 414; Ferfûr, *İbn Âbidîn*, I, 360.
[56] Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 6644.
[57] İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, I, 259, 350; II, 148; VII, 310.
[58] Bk. Mütercim Âsım Efendi, *Terceme-i Siyer-i Halebî*; Kaçalin, "Mütercim Âsım Efendi", s. 200-202; Uzun, "Siyer ve Megâzî", s. 324-326.

taksimatında felsefî gelenekten tevarüs edilen bazı görüşleri benimsemiştir. Bu gelenekte nesnenin inşası varlık-mahiyet birlikteliğine dayanır. Bu birliktelik felsefî gelenekte geniş kabul görmekle beraber, mahiyet ve varlık ikilisinden hangisinin öncelikli olduğu tartışmalıdır. Müellif mahiyetin asaletinden yana tavır koyar. Ayrıca sisteminde, kelamcılar tarafından kabul görmeyen zihnî varlığa da yer vermektedir. Varlığın taksiminde genel olarak felsefî söylemi benimsemekle beraber felsefî gelenekteki *hudûs-i zâtî* ile kelamî geleneğindeki *hudûs-i zamânî* açıklamalarına mesafeli duran Halebî, bu konuda Mîr Dâmâd'ı takip ederek *hudûs-i dehrî* kavramını öne çıkarır. Halebî'nin benimsediği bu görüşün Osmanlı ilim çevrelerinde bir istisna teşkil ettiği söylenebilir. Zira dönemin Osmanlı kelam-felsefe metinlerinde İranlı bir âlim olan Mîr Dâmâd'ın takipçilerine rastlanmaz.

Kanaatimizce Halebî'nin ilmî kişiliğini ortaya koyan husus, kelamî konuları tümel bir perspektifle ele alması ve problemler arasında metodik bağlar kurmasıdır.[51] Nitekim *Lüm'a*'da görüşlerini serdederken çok sayıda kaynağa başvurması ve bu görüşleri tenkit veya tercih şeklinde değerlendirmeye tâbi tutması onun ilmî seviyesini göstermektedir. Kelam, felsefe ve tasavvuf erbabının görüşlerine hakimiyeti, onun herhangi bir ekole bağlı kalmadan mukayeselerde bulunmasını ve delile dayalı olarak tercih yapmasını, böylece tahkik ehlinin tavrını izlemesini mümkün kılmıştır.

7. Halebî'nin Etkisi

Araştırmalarımızda Halebî'ye ait kelam veya mantık eserlerine herhangi bir atfa veya bu eserler üzerine yazılmış herhangi bir haşiye veya risaleye rastlamadık. Sadece *Sefînetü'r-Râgıb*'da birtakım atıflarla karşılaşmaktayız. Nitekim Râgıb Paşa

....

[51] Ayrıntılı bilgi için bu incelemedeki "Eserin İçeriği ve Konuları Arasındaki Metodolojik İlişki" başlıklı kısma bakınız.

yeni eserler ortaya koymaya ve ihtiyaca binaen birtakım özel ilmî konuları ele almaya yönlendirmiştir. Bu noktada dönemin yenilikçilerinden birinin Halebî olduğunu söylememiz mümkündür. Engin ufku ile kelam, felsefe ve tasavvuf alanlarındaki vukufiyeti sayesinde yıldızı kısa sürede parlamıştır. Böylece farklı alanlardan hareketle muhtelif ilmî sahaların görüşlerini sentezleme gücüne kavuşmuştur. Bu bakımdan onun mezhepler üstü bir tutum sergilediği ve bu doğrultuda yorumlarda bulunduğu gözlerden kaçmamaktadır.

Mezhep taassubu taşımamasına rağmen Halebî, Mâtürîdiyye mezhebine mensubiyetini saklamamaktadır. Allah'ın yaratma hususunda fâil-i muhtar olduğu, âlemin yoktan yaratıldığı gibi kelamî görüşlerinin yanı sıra hudus delili savunusunda ısrarcı olduğu görülmektedir. Kelamî kimliğinin yanı sıra sufi kimliğe de sahip olan Halebî, İbnü'l-Arabî ile şöhret bulan vahdet-i vücut anlayışını onaylamaktadır. Bununla birlikte mahiyetlerin *mec'ûl*, yani Allah tarafından yaratılmış olduğunu savunur. Bundan dolayı Halebî'nin tam anlamıyla İbnü'l-Arabî çizgisinde olduğunu söylemek güçtür. Çünkü söz konusu teoriye göre mahiyetler yaratma kapsamında değildir. O, kulların fiilleri konusunda ise Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve onun takipçilerinden Cüveynî'nin görüşünü benimsemektedir. Bu görüşe göre kulun fiillerinde müessir olan, kendi iradesine tâbi olan kudretidir; ancak onun tesiri, kadim iradeye uygun olması şartıyla mümkündür, aksi takdirde müessir olmaz. Fakat Halebî'nin, ilahî kudretin kulun fiillerine taalluku hususunda kelamcılardan tevarüs edilen açıklama tarzını tam olarak benimsemediği görülmektedir. Nitekim tasavvufî geleneği takip ederek bu konunun kaderin bilinmezleri arasında yer aldığını savunur. Ayrıca bu sırra ancak ilham veya sezgi yoluyla varılabileceğinin altını çizer.

Söz konusu noktalarda kelam geleneğine ve bu geleneğin açıklama tarzına bağlı olduğunu belirtmekle beraber varlığın

edilen Halebî, "Mûsıle-i Süleymâniyye" Medresesi'ne ulaşıncaya kadar yükselerek görevini sürdürür.[47] Bu vazifedeyken vefat etmiştir.

1175 (1761) yılında Ayasofya Camii'nin muhaddisi Muhammed b. Hasan b. Himmât[48] vefat edince bu görevi üstlenen müellif, görevini hayatının sonuna değin sürdürmüş ve burada *Sahîh-i Buhârî* dersleri vermiştir.[49]

6. İlmî Kişiliği

Müellifin biyografisini ele alan tabakat ve terâcim türü kaynaklar onun aklî ve naklî ilimlerde ileri seviyede olduğunu dile getirirler.[50] Nitekim Halebî'nin kelam, fıkıh, tasavvuf, mantık, dil, hadis, astronomi, matematik ve şiir alanlarına vâkıf olduğu bilinmektedir. Zikredilen ilim dallarında en az bir telifi bulunmaktadır.

Siyasî çalkantı ve askerî hezimetler döneminde yaşamış olan Halebî ile muasırlarının, yenilenme ve ilmî bir atılım yapma çabası içinde oldukları gözlemlenmektedir. Bu çaba onları

....

[47] Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 39; Hibetullah et-Tâcî, *Hadîkatü'r-reyâhîn*, 12[b]; Şemseddin Sâmi, *Kâmûsü'l-a'lâm*, I, 568; Râgıb et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ'*, VII, 93. Mûsıle-i Süleymâniyye, son aşaması "Süleymaniye Dârülhadîsi" olan Osmanlı yüksek öğretim sisteminde Süleymaniye Medresesi'nin ilk derecesidir (bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, s. 199-200).

[48] İbn Himmât, Şemseddin Ebû Abdullah b. Hasan et-Türkmânî, İstanbul'da çeşitli dersler vermiş ve önde gelen âlimler arasına yükselmiştir. Eserleri arasında *Tahrîcü ehâdîsi'l-Beyzâvî* ve çeşitli ilim dallarında kaleme aldığı risaleleri yer alır (bk. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, IV, 37-38; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, II, 930; Hısnî, *Müntehabâtü't-tevârîh li-Dımaşk*, II, 634; Hibetullah et-Tâcî, *el-İkdü'l-ferîd*, vr. 11[a]).

[49] Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 39; Hibetullah et-Tâcî, *Hadîkatü'r-reyâhîn*, vr. 12[b]; Şemseddin Sâmi, *Kâmûsü'l-a'lâm*, I, 568; Râgıb et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ'*, VII, 94.

[50] Mesela bk. Şemseddin Sâmi, *Kâmûsü'l-a'lâm*, I, 568; İbn Âbidîn, *Ukûdü'l-leâlî*, s. 151.

5. Üstlendiği Görevler

Terâcim türü kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre müellifin üstlendiği ilmî görevlerin tamamı İstanbul'da gerçekleşmiştir. Ancak bu kaynaklarda Mısır yıllarında Ezher'de *ed-Dürrü'l-muhtâr* ve *el-Hidâye* adlı eserleri okuttuğu bilgisi de yer almaktadır.

Halebî İstanbul'a geldiğinde dönemin reîsülküttâbı Râgıb Paşa ile tanışma fırsatı bulmuştur. Bu tanışmadan sonra Râgıb Paşa onun ilmî müktesebatını farkederek İstanbul'da kalmasını talep etmiştir. Bu talebi makul gören Halebî, Râgıb Paşa'ya ders vermiş ve ona ait kütüphanenin sorumlusu olmuştur.[43] Sonra İranlı olarak tanınan, dönemin kazaskeri Şeyh Vassâf Abdullah Efendi (ö. 1174/1761) ile tanışmıştır.[44] Bu tanışmanın akabinde Vassâf Abdullah Efendi'nin nezdinde müfettişlik görevini üstlenmiş ve oğluna ders vermiştir.[45] Ondan sonra müellif kazasker ve reîsülküttâb olan Mollacıkzâde İshak Efendi'ye gitmiştir. Kendisinde iki tedris mülazemeti bulunan Mollacıkzâde, bunlardan birini, Sahn-ı Semân'da müderris olması için ona vermiştir.[46]

1163 (1750) yılında Tebrizli Seyyid Murtaza Efendi şeyhülislam olarak atanınca Halebî'nin eserleri ona arzedilir. Bu eserleri beğenen Murtaza Efendi tarafından ilmiye teşkilatına bağlı resmî medreselerde ders verme (*tedrîsü'd-devle*) görevine tayin

....

[43] *el-Lûm'a*'nın bazı nüshalarında Halebî "Râgıb Paşa'nın hafızıkütübü" (حافظ كتب راغب باشا) şeklinde tanımlanmaktadır (bk. Halebî, *el-Lûm'a*, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 1438, zahriye sayfası).

[44] Fıkıhçı, şair ve aynı zamanda hattat olan Şeyhülislam Vassâf Abdullah Efendi Osmanlı Devleti'nin kadılarından biridir. İstanbul'da defnedilmiştir. 1500 beyitlik bir *Dîvan*'ı, *Behcetnâme* ve *Fetâvâ-i Vassâf* başta olmak üzere birçok eseri bulunmaktadır (bk. Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 98-99; Şükayrât, *Mu'cemü şüyûhi'l-İslâm fi'l-ahdi'l-Osmânî*, II, 649-654; İpşirli, "Vassâf Abdullah Efendi", s. 559-560).

[45] Bk. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 39; Hibetullah et-Tâcî, *Hadîkatü'r-reyâhîn*, 12b; Râgıb et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ'*, VII, 93.

[46] Bk. Hibetullah et-Tâcî, *Hadîkatü'r-reyâhîn*, vr. 12b.

Şeyhülislam Vassâfzâde Mehmed Esad Efendî (ö. 1192/1778),[37] Kazasker ve Şeyhülislam Ömer Hulûsi Efendi (ö. 1227/1812),[38] Kazasker ve Reîsülküttâb Mollacıkzâde (ö. 1195/1781),[39] Koca Râgıb Paşa (ö. 1176-1763),[40] Hibetullah et-Tâcî (ö. 1224/1809).[41] Bunların dışında başka çok sayıda öğrencisi de olmuştur.[42]

....

[37] Muhammed Esad Efendi, Vassâfzâde olarak bilinmektedir. Anadolu ve Rumeli kazaskerliklerine tayin edilmiş, 1190'da (1776) şeyhülislam olmuştur (bk. Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 106-107; Şükayrât, *Mu'cemü şüyûhi'l-İslâm fi'l-ahdi'l-Osmânî*, II, 692-693). Halebî, Esad Efendi'nin babası Şeyhülislam Vassâf Abdullah Efendi ile irtibata geçmiş ve onun tarafından müfettişlik görevine getirilmiştir.

[38] Ömer Hulûsi Efendi Sâmânîzâde, kazaskerlik ve üç farklı sultan döneminde üç defa şeyhülislamlık görevini üstlenmiştir (bk. Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 117-119; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 167-168).

[39] Ebû'l-Kemâl Sadreddin İshak Efendi Mollacıkzâde b. Muhammed b. İshak b. Yahyâ, İstanbul'da çeşitli medreselerde ve Sahn-ı Semân'da ders verdiği gibi, sırasıyla Yenişehir, Mısır ve İstanbul kadılığı yapmıştır. En sonunda ise Rumeli kazaskeri olmuştur (bk. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 221-222; Hibetullah et-Tâcî, *Hadîkatü'r-reyâhîn*, vr. 12b).

[40] Râgıb Paşa, Muhammed Paşa ve Koca Râgıb Paşa şeklinde de anılmaktadır. Reîsülküttâb, Mısır valiliği ve sadrazamlık vazifelerinde bulunmuştur. *Münşeât-ı Râgıb, Dîvân-ı Râgıb, Mecmûa-i Râgıb* ve *Sefînetü'r-Râgıb* gibi eserler kaleme almıştır (bk. Ahmed Resmî, *Sefînetü'r-rüesâ*, vr. 49a-51a; Ahmed Câvid, *Verd-i Mutarrâ*, s. 3-8; Aydıner, "Râgıb Paşa", s. 403-406). Halebî'nin İstanbul'da ilk tanıştığı devlet adamı olan Râgıb Paşa, onun İstanbul'da kalması için çaba sarfetmiştir. Hatta Halebî "Râgıb Paşa'nın hocası" olarak tanınmıştır.

[41] Ebû'l-Abbas Muhammed Hibetullah b. Muhammed b. Yahyâ Efendî el-Ba'lî ed-Dımaşkî, Hanefî fakihidir, Ba'lebek müftülüğü yapmıştır. 1173 (1759) yılında İstanbul'a gitmiş ve buradaki âlimlerden ders almıştır. Müellifin İbrâhim el-Halebî ile karşılaşması da İstanbul'da gerçekleşmiştir. İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'ine *et-Tahkîku'l-bâhir* adında bir şerhi, *Risâle fîmâ ale'l-müftî ve mâ lehû* adlı bir risalesi vardır. Bunların dışında da birçok eseri vardır. İstanbul'da vefat etmiştir (bk. Hibetullah et-Tâcî, *Hadîkatü'r-reyâhîn*, vr. 2a; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, III, 1576; Şattî, *A'yânü Dımaşk*, s. 290-291).

[42] Ayrıntılı bilgi için bk. Şeyhhasan, *İbrâhim el-Halebî el-Medârî ve el-Lüm'a Adlı Eseri*, s. 30-35.

edilebilir. Nitekim bu süre zarfında *ed-Dürrü'l-muhtâr* adlı esere bir haşiye kaleme almış ve bunu dört sene boyunca okutmuştur. Ayrıca *Silkü'n-nizâm* adlı kelam eserini telif etmiştir. Bunların yanı sıra Ezher'de *el-Hidâye* okutmuş ve bu derse öğrenciler büyük teveccüh göstermiştir. 1153 (1740) yılı sonunda Mısırlılar tarafından İstanbul'a Vezir Süleyman Paşa'yı şikâyet etmek üzere gönderilen[32] Halebî 1190 (1776) yılındaki vefatına kadar İstanbul'da ikamet etmiştir. Bu süre zarfında çok sayıda âlimle görüşmüştür. Halebî, Osmanlı matematik ve astronomi âlimi Mustafa Sıdkı Efendi'den (ö. 1183/1769)[33] yüksek ihtimalle İstanbul'da ders almıştır.[34] İstanbul'da ders almaktan ziyade eser üreten Halebî'nin burada çok sayıda eser telif etmenin yanı sıra önemli şahsiyetlere ders verdiğini de görmekteyiz.

4. Öğrencileri

Tabakat ve terâcim türü kaynaklarda Mısır ve İstanbul'da geniş bir kitlenin Halebî'den dersler aldığına dair bilgiler yer almaktadır. Ayrıca Ezher'in öne çıkan bazı hocaları ile İstanbul'daki bazı âlimlerin Halebî'den ders aldığı aktarılmaktadır.[35]

Müellifin öne çıkan öğrencileri şunlardır:[36] Kazasker ve

---

[32] Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 38; Râgıb et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ'*, VII, 92.

[33] Osmanlı matematik ve astronomi âlimlerinden biri olup çok sayıda görev üstlenmiştir (bu zat hakkında bk. Fazlıoğlu, "Mustafa Sıdkı", s. 356-357).

[34] Müellifin hattıyla Mustafa Sıdkı Efendi'den ders aldığına dair birkaç not buldum. Bunlardan biri şu şekildedir: "Hocamız Mustafa Sıdkı Efendi dedi ki..." (bk. İbnü'l-Hâim, *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Yâsemîniyye fî ilmi'l-cebr ve'l-mukâbele*, vr. 166b).

[35] Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 38-39; Hibetullah et-Tâcî, *Hadîkatü'r-reyâhîn*, vr. 12b; İbn Âbidîn, *Ukûdü'l-leâlî*, s. 149; Şemseddin Sâmi, *Kâmûsü'l-a'lâm*, I, 568.

[36] Murâdî ve Hibetullah et-Tâcî bu isimleri Halebî'nin öğrencileri arasında zikretmişlerdir (bk. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 39; Hibetullah et-Tâcî, *Hadîkatü'r-reyâhîn*, vr. 12b).

Halebî nakli ilimlerde tahsilini ileri seviyeye ulaştırmak ve hac farizasını yerine getirmek amacıyla Şam'dan sonra Hicaz'a yönelmiş ve burada Abdullah b. Sâlim el-Basrî el-Mekkî (ö. 1134/1722),[29] Ebû Tâhir b. İbrâhim el-Kûrânî el-Medenî (ö. 1145/1732)[30] ve Muhammed Hayât es-Sindî (ö. 1163/1750)[31] gibi çok değerli âlimlerden ders almıştır.

Hicaz seyahatinden sonra ikinci defa Mısır'a giden ve orada müderris oluncaya kadar ilim tahsilini sürdüren Halebî'nin Mısır'daki bu ikinci ikametinin daha uzun sürdüğü tahmin

....

[28] İlyâs b. İbrâhim b. Dâvûd b. Hızır el-Gurânî el-Kürdî, Şâfiî fakihidir; *Cem'u'l-cevâmi'* şerhine, Molla Fenârî'nin *İsâgōcî* şerhine, *Fıkhu'l-ekber*'e ve Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ine birer haşiye yazmıştır, çok sayıda eseri bulunmaktadır (bk. Aclûnî, *Hilyetü ehli'l-fazl ve'l-kemâl*, s. 85; Hibetullah et-Tâcî, *Hadîkatü'r-reyâhîn*, vr. 17b; Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 272; Hâfız-Abâza, *Ulemâü Dımaşk*, I, 492).

[29] Abdullah b. Sâlim b. Muhammed b. Sâlim b. Îsâ el-Basrî, hadis ve fıkıh alanında uzman bir Şâfiî âlimi olup Kâbe'nin içinde *Sahîh-i Buhârî* dersi verdiği aktarılır. Mekke'de vefat etmiştir. *el-İmdâd bi-ma'rifeti uluvvi'l-isnâd* ve *ez-Ziyâü's-sârî alâ Sahîhi'l-Buhârî* onun eserlerinden birkaçıdır (bk. Âzâd-ı Bilgramî, *Sübhatü'l-mercân*, s. 180; Zebîdî, *el-Murabba'l-Kâbülî*, s. 195; Vâsil, *ed-Dürrü'l-ferîd*, s. 121; Firyâtî, *el-İmâm Abdullah b. Sâlim*, s. 40).

[30] Cemâleddin Ebû Tâhir Muhammed b. İbrâhim b. Hasan el-Medenî el-Kûrânî, meşhur İbrâhim el-Kûrânî'nin (ö. 1101/1690) oğludur. Şâfiî fakihi olup bir süreliğine Medine'de Şâfiî müftülüğü görevini üstlenmiş ve babası gibi Medine'de vefat etmiştir. Öğrencileri arasında Şah Veliyyullah ed-Dihlevî de (ö. 1176/1762) bulunmaktadır. Bağdâdî'nin *Şerhu Şevâhidi'r-razî* adlı eserinin ihtisarı onun en tanınan eseridir (bk. Hibetullah et-Tâcî, *Hadîkatü'r-reyâhîn*, vr. 18b; Gazzî, *Letâifü'l-minne*, s. 111-112; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, V, 31-32; Cici, "Kûrânî", s. 426-427.

[31] Muhammed Hayât b. İbrâhim es-Sindî, Sind asıllıdır; önce Tüster'e, daha sonra da Hicaz'a göçmüş ve nihayet Medine'ye yerleşmiştir. Hanefî olan bu âlim Hicaz bölgesinin muhaddisi kabul edilmiştir. Münzirî'nin *et-Tergîb ve't-terhîb*'ine bir şerhi, *Muhtasarü'z-Zevâcir*, *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiyye* ve *el-Hikemü'l-Haddâdiyye* başta olmak üzere birçok eseri vardır (bk. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, IV, 34; Hibetullah et-Tâcî, *Hadîkatü'r-reyâhîn*, vr. 2a-b; Sıddık Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm*, I, 665; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 327).

Ahmed ed-Demenhûrî (ö. 1192/1778)[25] gibi âlimlerden de ders almıştır.

Mısır'a ilim tahsili amacıyla ilk seyahatini gerçekleştirdikten sonra memleketi Halep'e dönen Halebî, memleketindeki hocaları tarafından sınanır ve aklî ilimlerde yeterliliğe kavuştuğu, ancak naklî ilimlerde yeterli seviyeye ulaşamadığı anlaşılır. "Naklî ilimlere ihtiyacımız, aklî ilimlere ihtiyacımızdan daha çoktur" cümlesini hocalarından işiten Halebî, naklî ilimleri tahsil için Şam'a yönelir.[26] Onun Mısır'dan dönüşü ile Şam'a yönelmesinin tarih aralığı bilinmemektedir. Ancak müellifin Muhammed Ebû'l-Mevâhib'den (ö. 1126/1714) ders aldığı bilinmektedir. Eğer onun Ebû'l-Mevâhib'den Mısır'dan döndükten sonra Şam'da ders aldığını varsayarsak, 1126'dan (1714) önce Mısır'dan döndüğünü söylememiz mümkündür. Bu durumda Mısır'a ilk seyahati 1118 (1706) yılı civarında gerçekleşmiştir. Fakat düşük bir ihtimal de olsa Ebû'l-Mevâhib'den Mısır'a gitmeden önce ders aldığını varsayarsak az önce söylediğimiz Mısır'a gidiş ve dönüş tarihleri doğru olmayacaktır.

Şam'da ders aldığı en önemli hocaları şunlardır: Muhammed Ebû'l-Mevâhib,[27] İlyâs el-Kürdî (ö. 1138/1726)[28] ve tasavvuf dersleri aldığı Abdülganî en-Nablusî (ö. 1143/1731).

....

[25] Ahmed b. Abdülmün'im b. Hayyâm ed-Demenhûrî, dört mezhebe hakimiyetiyle bilinmektedir. Birçok ilim dalına vâkıf olan bu âlimin, dönemin hemen hemen her ilim dalına dair bir telifi vardır. Şâfiîler'in müftüsü ve Ezher şeyhi olan Demenhûrî'nin akait alanında *el-Kavlü'l-müfîd fî şerhi Dürreti't-tevhîd* (hem metin hem de şerh kendisine aittir) ve mantık alanında *Şerhu's-Süllem* gibi birçok eseri bulunur (bk. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 117; Zebîdî, *el-Mu'cemu'l-muhtas*, s. 83-90; Cebertî, *Acâibü'l-âsâr*, I, 525; Aytekin, "Demenhûrî", 149-150).

[26] Bk. Hibetullah et-Tâcî, *Hadîkatü'r-reyâhîn*, vr. 12b; Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 38; İbn Âbidîn, *Ukûdü'l-leâlî*, s. 147; Râgıb et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ'*, VII, 92.

[27] Muhammed Ebû'l-Mevâhib b. Abdülbâkî el-Hanbelî el-Ba'lî ed-Dımaşkî, Şam'da yaşayan Hanbelîler'in müftülüğünü yapmıştır (bk. Hibetullah et-Tâcî, *Hadîkatü'r-reyâhîn*, vr. 16a-17a; Gazzî, *en-Na'tü'l-ekmel*, s. 268; İbn Humeyd, *es-Sühubü'l-vâbile*, I, 333-334).

Müellif Halep'te doğmuş ve ilk ilmî tahsilini bu şehirde görmüştür. Halebî'nin ilk hocalarından biri, Kādirî tarikatının şeyhi Sâlih el-Mevâhibî'dir (ö. 1152/1739).[20] Aynı zamanda o, müellifin ilme yönelmesine ve Mısır'a seyahat etmesine de vesile olmuştur. Nitekim Halebî, gördüğü bir rüyayı bu hocasına anlatır, hoca da rüyasını tabir ederek ilim tahsili için seyahat etmesini tavsiye eder.[21] Böylece Mısır'a ilk seyahatini gerçekleştirip yaklaşık yedi yıl süreyle burada kalan Halebî, Mısır'da ikamet ettiği süreçte Seyyid Ali es-Sîvâsî ed-Darîr (ö. 1150/1737 sonrası)[22] gibi dönemin en yetkin âlimlerinden ders almıştır. Halebî bu hocadan oldukça istifade etmiş ve onun muidi olmuştur. Ayrıca Süleyman el-Mansûrî (ö. 1169/1756),[23] Şihâb Ahmed el-Müllevî (ö. 1181/1767),[24]

•••••••••

20 Şeyh Sâlih el-Mevâhibî, dönemin Halep Kādirî şeyhidir. O, Kāsım el-Hânî'den *Sahîh-i Buhârî* icazeti almış, hadis dersleri ve vaazla iştigal etmiştir, ayrıca Haleviyye Medresesi'nde zikir meclisi düzenlemiştir (bk. Râgıb et-Tabbâh, *Muhtasaru Menâri'l-is'âd*, s. 380-382; a.mlf., *İ'lâmü'n-nübelâ'*, VI, 476-478).

21 Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 38; İbn Âbidîn, *Ukūdü'l-leâlî*, s. 147; Râgıb et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ'*, VII, 92.

22 Ali b. Mustafa b. Hasan ed-Darîr es-Sîvâsî'nin, aklî ve naklî ilimlere ileri derecede vâkıf olduğu ve *el-Keşşâf*, *el-Hidâye*, *et-Telvîh* ile beraber *et-Tavzîh* gibi ileri seviye kaynakları okuttuğu nakledilir. Kahire'nin bazı yöneticileri tarafından zehirlenerek öldürülmüştür (bk. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 38; Hibetullah et-Tâcî, *Hadîkatü'r-reyâhîn*, vr. 27[a-b]).

23 Süleyman b. Mustafa b. Ömer b. Muhammed el-Hanefî el-Kāhirî el-Mansûrî, Ezher'de Hanefîler'in müftüsü idi (bk. Hibetullah et-Tâcî, *Hadîkatü'r-reyâhîn*, vr. 29[a]; Murâdî, *Silkü'd-dürer*, II, 182; Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, s. 245-246; Cebertî, *Acâibü'l-âsâr*, I, 281).

24 Ahmed b. Abdülfettâh b. Yûsuf el-Mücîrî eş-Şâfiî el-Müllevî, Yukarı Mısır dolaylarındaki Mülleve kasabasına nispet edilmektedir. Müllevî'nin eserlerinden *Manzûme fî levâzımi'ş-şartiyyât*'ın bazı beyitleri üzerine Halebî'nin manzum bir şerhi ve bu şerh üzerine haşiyesi bulunmaktadır. Müllevî'nin dil ve mantık alanlarında birçok eseri vardır (bk. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 116-117; Hibetullah et-Tâcî, *Hadîkatü'r-reyâhîn*, vr. 7[a]; Zebîdî, *Elfiyyetü's-sened*, s. 109-111; Cebertî, *Acâibü'l-âsâr*, I, 335; Sünbâvî, *Sebetü'l-Emîri'l-Kebîr*, s. 59).

Bunu Müstakimzâde'nin *Mecelletü'n-nisâb* adlı eserinde verdiği bilgiler de desteklemektedir. Nitekim o, vefat ayını cemâziyelâhir olarak belirtse de; yıl olarak yine 1190'ı gösterir.[17] Araştırmalarımız sırasında Halebî'nin *Silkü'n-nizâm li-Cevâhiri'l-kelâm* adlı eserinin kendi hattıyla yazdığı nüshasının zahriyesinde müellifin öğrencilerinden el-Emînü's-serî'nin kaleminden bir mersiyeye rastladık, bu mersiyenin sonunda şöyle denilmektedir:

أوائلَ كلماتٍ فخُذ واحْسُبَنَّها　　وأرِّخْ غفورٌ نورُ قبرٍ مُنوَّرُ

هذه المرثية للبائس الأمين السري، أنشأها ارتجالًا ليلة دفنه، رحمه الله رحمة متواترة

Bu mersiyeden sonra "سنة ١١٩٠" ibaresi de yer almaktadır.[18]

Mersiyede yer alan "gafûr", "nûr", "kabir" ve "münevver" kelimelerinin ilk harfleri ebced hesabıyla 1190 yılını vermektedir. Bu yönteme benzer şekilde Müstakimzâde "berredellahu mezcaahû" duasında bulunulur. Bu duada yer alan kelimelerin bütün harfleri hesaplandığında yine aynı tarihle karşılaşılır.[19]

3. Seyahatleri ve Hocaları

İbrahim el-Halebî'nin hayatı boyunca ilim tahsili amacıyla farklı şehir ve ülkelere gittiği aktarılmaktadır; ayrıca hac farizasını ifa ederken Hicaz âlimlerinden de istifade etmiştir. Onun Mısır'da ağırlıklı olarak aklî ilimleri, Şam, Mekke ve Medine'de ise daha ziyade rivayete dayalı ilimleri tahsil ettiğini söyleyebiliriz.

....

17 Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nisâb*, vr. 187^b.

18 Bk. Halebî, *Silkü'n-nizâm*, zahriye sayfası. Bu beytin tercümesi şöyledir:
Kelimelerin ilk harflerini alıp hesapla
ve tarihle: Gafûrun Münevver kabrin nuru
Üzüntülü el-Emînü's-serî'nin mersiyesidir bu,
Defnedildiği gece dilinden döküldü, Allah ona kesintisiz rahmet eylesin.
1190 yılı.

19 Bk. Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nisâb*, vr. 187^b.

Ancak araştırmalarımıza göre müellifin doğum yılının 1113'ten (1701) önce olması gerekir. Nitekim müellifin hocalarından biri Abdullah b. Sâlim el-Basrî el-Mekkî'dir (ö. 1134/1722). Müellif bu zattan Mekke'de hac farizasını ifa ederken ders almıştır. Tabakat türü kaynaklar tarandığında müellifin ilim tahsili amacıyla önce Mısır'a gittiği ve orada yedi yıl gibi bir süre ikamet ettiği, ardından da Halep'e geri döndüğü bilgisiyle karşılaşmaktayız. Bu geri dönüşten sonra naklî ilimlerde yeterince yetişmediğine kani olur ve önce Şam'a, ardından da hac farizasını eda etme amacıyla Mekke'ye yönelir.[15] Bütün bu bilgiler göz önünde tutulduğunda müellifin doğum yılının 1113 (1701) olmasının çok zayıf bir ihtimal olduğu söylenebilir. Çünkü bu kabul edildiğinde müellifin doğum tarihi ile hocası Abdullah b. Sâlim el-Basrî el-Mekkî'nin vefat tarihi arasında yirmi bir yıl olması gerekir; Mısır'da ikamet ettiği yedi yılı ve Şam'daki bir yıllık dönemi (Şam'da ikamet ettiği süreyi ve Şam'dan Mekke'ye ulaştığı süreyi) çıkardığımızda müellifin Mısır seyahatine on üç yaşında çıkmış olması gerekir. Ancak Mısır'a seyahatinin, gördüğü bir rüyayı anlattığı hocası Sâlih el-Mevâhibî'nin tavsiyesinden sonra gerçekleştiğini bildiğimize göre, on üç yaşında Mısır'a seyahat etmesinin uzak bir ihtimal olduğunu söyleyebiliriz. Buna binaen Halebî'nin doğum tarihi 1100 (1688) ile 1113 (1701) yılları arasındadır. *el-İkdü'l-ferîd* ve *Kāmûsü'l-a'lâm* adlı eserlerde geçen bilgiler ışığında müellifin doğum tarihinin 1100'e (1688) daha yakın olması kuvvetle muhtemeldir.

Tabakat eserlerinin çoğunluğu, müellifin Rebîülâhir 1190 (Mayıs 1776) tarihinde İstanbul'da vefat ettiği ve Eyüpsultan Kabristanı'na defnedildiği hususunda görüş birliği içindedir.[16]

....

[15] Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 38; Hibetullah et-Tâcî, *Hadîkatü'r-reyâhîn*, vr. 12b; a.mlf., *el-İkdü'l-ferîd*, vr. 11a; İbn Âbidîn, *Ukūdü'l-leâlî*, s. 147-148; Şemseddin Sâmi, *Kāmûsü'l-a'lâm*, I, 568.

[16] Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 39; Hibetullah et-Tâcî, *Hadîkatü'r-reyâhîn*, vr. 12b; a.mlf., *el-İkdü'l-ferîd*, vr. 11a. İbn Âbidîn, *Ukūdü'l-leâlî*, s. 150.

Bazı dijital yazma eser kataloglarında ve bazı çalışmalarda karşılaştığımız[11] "Mizârî" şeklindeki okumanın ise herhangi bir dayanağı bulunmamaktadır. Zira hem yazma eserler ve terâcim kitaplarındaki bilgilere aykırıdır hem de kıyasa uygun değildir.

2. Doğumu ve Vefatı

Terâcim türü kaynaklarda müellifin Halep doğumlu olduğu ve buna binaen "Hâlebî" nisbesiyle anıldığı noktasında bir uzlaşı bulunmaktadır. Ne var ki benzer bir uzlaşıya onun doğum tarihi hususunda rastlanmamaktadır. Sadece müellifin öğrencilerinden Hibetullah et-Tâcî'nin onun doğum tarihiyle ilgili bir kaydı vardır. Bu kayıt "Yaklaşık olarak bin yüz tarihinde Halep'te doğdu"[12] şeklindedir. *Kāmûsü'l-a'lâm*'da müellifin XII. (XVIII.) yüzyılın başlarında doğduğu bilgisi ile karşılaşırız.[13] Müellifin doğumu hakkındaki en açık ifade ise onun öğrencilerinden birinin *el-Lūm'a*'nın nüshalarından birinin zahriyesindeki notunda yer alır: "29 Receb 1113 (30 Aralık 1701) Cuma günü gün batımı."[14]

•••••••••

[11] Bk. Akkuş, *Osmanlı Alimi İbrahim Halebî el-Mizârî'ye Göre İnsan Fiilleri*, s. 21.

[12] Hibetullah et-Tâcî, *el-İkdü'l-ferîd*, vr. 10b.

[13] Şemseddin Sâmi, *Kāmûsü'l-a'lâm*, I, 568.

[14] Söz konusu not şu şekildedir: "Fakir Şeyh Mahmûd b. Ali er-Rizehî şöyle der: Hocam allâme Hâlebî -Allah ona en geniş merhametiyle rahmet eylesin- şöyle demişti: Ben Allah'a muhtaç biri olan İbrâhim Ebû's-Safâ b. Şeyh Mustafa el-Ezherî yüz on üçüncü yılın ilk altısının ikinci yarısının dokuzuncu ayının üçüncü üçte birinde, bir cuma gününün gün batımında doğmuşum."

«يقول الفقير الشيخ محمود بن عليِ الرِّزِّهِي: إنه قال شيخي العلامة الحلبي رحمه الله تعالى رحمة واسعة: ولدتُ وأنا الفقير إلى الله تعالى إبراهيم أبو الصفا بن الشيخ مصطفى الأزهري، وقت غروب الشمس يوم الجمعة، الثلث الثالث من العشر التاسع من النصف الثاني من السدس الأول من السنة الثالثة عشر بعد المائة والألف».

Halebî, *el-Lūm'a*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 306, vr. 2a.

yer almaktadır. Kevserî muhtemelen bu bilgiye dayanarak "Mezârî" şeklindeki okumayı tercih etmiştir.

Müellifin nisbesiyle ilgili önemli bir husus, eserlerinde kendini bu nisbe ile tanıtmamasıdır.[9] Zira onun eserlerinin yazma nüshalarından yüz elli kadarını inceledik ve hiçbirinde bu nisbeye rastlamadık (bazı eserlerin zahriyelerindeki kayıtlar, müellifin kendisine ait değildir). Dolayısıyla bu nisbenin müellife aidiyeti doğru olmakla birlikte o, kendisini bu nisbe ile tanıtmamaktadır.

Aşağıdaki gerekçelerden ötürü müellifin nisbesinin "Medârî" şeklinde olduğu kanaatindeyiz:

i. Onun günümüze ulaşan yazma eserlerinin hiçbirinde ve terâcim türü kaynaklarda "Mezârî" ifadesi yer almamaktadır.

ii. Murâdî, İbn Âbidîn, İbn Âbidîn'in oğlu, Râgıb et-Tabbâh, *Kāmûsü'l-a'lâm* müellifi Şemseddin Sâmi (Fraşeri) ve Ezher Üniversitesi'nin kütüphane müdürü (emini) Ahmed Ömer el-Mahmesânî (ö. 1370/1951)[10] bu nisbeyi "Medârî" şeklinde zikretmişlerdir.

iii. Zanaatlara dayanan isimler ve lakaplar telaffuz açısından dilin gelişim gösterdiği yörelere göre şekillenir. Dolayısıyla Halep ve çevresindeki halkın günümüzdeki kullanımına bakıldığında "zâl" harfi kullanılmamaktadır. "Zâl" harfi ya "dâl" veya "zây" harfine dönüştürülüp okunur. Bu nisbe, gerçekten "mizrât" kelimesinden türetilmiş olsa bile yöre halkı tarafından "Medârî" şeklinde telaffuz edilmiş olması daha makuldür.

....

9 Devlet Arşivleri Başkanlığı'nda Halebî'nin adına bir "arzuhal" (resmî dilekçe) buldum, bu dilekçenin sonunda Halebî'nin ismi yer almakta, ancak burada "Medârî" kelimesi bulunmamaktadır. Bu da Halebî'nin, "Medârî" nisbesini pek kullanmadığını göstermektedir (bk. BOA., AE.SMHD.I., 226/18003-1,2,3).

10 *Tuhfetü'l-ahyâr*'ın bazı nüshaları üzerinde Mahmesânî'nin bu minvalde bir notu bulunmaktadır (bk. Halebî, *Tuhfetü'l-ahyâr*, Ezher Ktp, nr. 2765, vr. 1[a]).

Ayrıca hem müellifin kendi hattıyla hem de diğer müstensihler tarafından yazılan birçok nüshada bu isim aynı şekilde tekrarlanmaktadır.[3]

Müellifin nisbesiyle ilgili farklı okumalar söz konusudur. Zira bazılarınca "Medârî" ve bazı veri tabanlarında "Mizârî" şeklinde kaydedilirken Zâhid Kevserî (ö. 1371/1952) "Mezârî" şeklinde okumuştur. "Medârî" şeklindeki zapta bazı nüshaların kapağında rastladık.[4] Ayrıca İbn Âbidîn ile onun *Reddü'l-muhtâr*'ına tekmile yazan oğlu Muhammed Alâeddin (ö. 1306/1889) müellifin nisbesini "Medârî" şeklinde kaydetmektedirler.[5] Bazı tabakat eserlerinde de "Medârî" şeklinde geçmektedir.[6]

"Mezârî" nisbesini ise sadece Zâhid Kevserî'de görmekteyiz, nitekim 1939'da neşrettiği Halebî'nin *el-Lüm'a* adlı eserinin girişinde müellifin nisbesini "Mezârî" şeklinde zikreder: "O, İbrâhim b. Mustafa b. İbrâhim el-Halebî el-Mezârî'dir. *Mizrâ*'nın çoğulu olan *mezârî* 'buğday öğütme aleti'dir. Kuşkusuz onun soyu bu aletin imal edilmesi mesleği ile tanınmaktadır. Böylece bu nisbe ile şöhret bulmuştur."[7] Müellifin ailesinin bu meslekle iştigal ettiği bilgisi Murâdî'nin *Silkü'd-dürer* adlı eserinde bulunmaktadır. Söz konusu eserde bu nisbe ile ilgili bir dipnotta "O bir medârî idi; yani öğütme aleti yapardı"[8] notu

....

[3] Bk. Halebî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi's-sûfiyye*, zahriye sayfası; Halebî, *Tuhfetü'l-ahyâr*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 26426, vr. 1b. *Tuhfetü'l-ahyâr*'ın Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi nüshasında da (nr. R-3270, vr. 1b) ismi aynı şekilde geçer.

[4] Bk. Halebî, *Tuhfetü'l-ahyâr*, Kütahya Zeytinoğlu Ktp., nr. 139, zahriye sayfası; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 11137, zahriye sayfası.

[5] İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, I, 259, 350; II, 148; VII, 310; a.mlf., *Hâşiyetü İbn Âbidîn*, I, 71-72; İbn Âbidînzâde, *Kurretü uyûni'l-ahyâr*, XI, 9; ayrıca bu eserin Bulak baskısında müellifin lakabı "Medârî" şeklinde yer almaktadır (bk. İbn Âbidînzâde, *Kurretü uyûni'l-ahyâr*, I, 8).

[6] Bk. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 37; Râgıb et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ'*, VII, 92; Şemseddin Sâmi, *Kâmûsü'l-a'lâm*, I, 568.

[7] Kevserî, "Mukaddime", s. 3.

[8] Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 38.

I. İbrâhim el-Halebî el-Medârî'nin Hayatı ve Eserleri[1]

Tabakat türü eserlerde İbrâhim el-Halebî'nin hayatına dair yeterli bilgi yer almamaktadır. Onun hakkında eldeki bilgiler, Murâdî'nin (ö. 1206/1791) *Silkü'd-dürer*, müellifin öğrencisi Hibetullah et-Tâcî'nin (ö. 1224/1809) *Hadîkatü'r-reyâhîn* ve İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) *Ukûdü'l-leâlî* adlı eserlerine dayanmaktadır.

1. İsmi ve Nisbesi

Müellifin tam adı Ebü's-Safâ İbrâhim b. Mustafa b. İbrâhim el-Halebî el-Hanefî el-Ezherî el-Medârî'dir. Nitekim müellif tarafından istinsah edilmiş bir eserin ferağ kaydında şu ifade yer alır: "Bu mübarek risale, insanların en fakiri ve fakirlerin hizmetçisi İbrâhim Ebü's-Safâ b. Şeyh Mustafa tarafından yazıldı; o, mezhep olarak Hanefî, tahsil olarak Ezherî, tarikat olarak Kādirî, bölge olarak Şamlı, şehir ve doğum yeri olarak Halepli'dir. Allah'ın affı ve mağfireti kendisine, ebeveynine ve bütün müslümanların üzerine olsun. Bu (eserin tamamlanması) 27 Rebîülevvel 1137 Cumartesi günü olmuştur."[2]

---

1 Bu inceleme, *İbrâhim el-Halebî el-Medârî ve el-Lüm'a Adlı Eseri* başlıklı doktora tezimin (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022) birinci bölümünden özetlenmiştir.

2 Devvânî, *ez-Zevrâ'*, vr. 30^b.

İBRÂHİM el-HALEBÎ el-MEDÂRÎ ve *el-LÜM'A* ADLI ESERİ

Münzir Şeyhhasan*

* Dr. Halep'te doğdu (1987). Ortaokul ve lise eğitimini el-Medresetü'l-Hüsreviyye'de tamamladı (2004). Dımaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nden mezun oldu (2008). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde *Kuşadalı Ahmet Efendi'nin er-Risâletü'l-Berzahiyye Adlı Eserinin Edisyon Kritiği* adlı teziyle yüksek lisansını (2014), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde *İbrâhim el-Halebî el-Medârî ve el-Lüm'a Adlı Eseri* adlı teziyle doktorasını (2022) tamamladı. Çalışmalarını TDV İslam Araştırmaları Merkezi'nde sürdürmektedir.
munzirseyhhasan@gmail.com

şükranlarımı sunarım. Ayrıca kelamî ve felsefî meseleleri araştırmamda emeği bulunan ve tahkikli metni okuyup tashihlerde bulunan muhterem Abdülhamit Türkmen'e, doktora tez danışmanım Prof.Dr. Yusuf Şevki Yavuz'a ve Marmara Üniversitesi'ndeki bütün hocalarıma teşekkürlerimi arzederim.

Hayır dualarını her daim üzerimde hissettiğim ve haklarını asla ödeyemeyeceğim kıymetli anneme ve babama bütün minnet ve şükran duygularımı sunarım. Katından onlara sıhhat ve afiyet lütfetmesini ve kendisinden razı olacak şekilde beni onlara layık bir evlat kılmasını yüce mevladan niyaz ederim.

Son olarak, en zor zamanlarda dahi yokluğuma sabreden, çalışmalarımın ve heyecanımın sebatkâr destekçisi kıymetli eşim Nuran Hanım ile sevgili çocuklarım Şeymanur ve Huzeyfe'ye çok teşekkür ederim.

Başta ve sonda hamd Allah'adır.

Dr. Münzir Şeyhhasan
İstanbul, 2022

yöntem bakımından birbiriyle irtibatlı olduğunu farketmesi ve bunları tek bir eserde birlikte ele almış olmasıdır. Onun âlimlerin söz konusu meselelere ilişkin görüşlerini sıralamadaki amacı, meselelere küllî bir bakış açısıyla cevap bulmak ve delilleri titiz bir şekilde analiz etmek niyetine bağlıdır. Bu da İslam düşüncesinin en önemli meselelerini anlamak için onun düşünce ve görüşlerini araştırma çabasını çok daha değerli hale getirmektedir. Dolayısıyla Halebî'yi belirli bir mezheple kayıtlı kalmayan veya kendisini muayyen bir disiplinin kurallarıyla sınırlandırmayan ehl-i tahkikten biri olarak tanımlayabileceğimiz gibi onun kendi döneminin problemlerini çözüme kavuşturmak adına birçok mezhebin görüşünü telif etmeye ve bu görüşleri çok sağlam bir yöntemle sunmaya kudretli biri olduğunu da ifade edebiliriz.

Eserin yayına hazırlanmasında çok sayıda isim katkı sağlamıştır; bu vesile ile kendilerine teşekkürü bir borç bilirim. Özellikle çalışmam boyunca tarafıma sağlanan her türlü kolaylık ve desteklerden ötürü İSAM hocalarına ve idarecilerine sonsuz teşekkür ederim. Bilhassa eserin Türkçe inceleme kısmına değerli katkılarından dolayı İkinci Klasik Dönem Projesi Koordinatörü Prof.Dr. Tuncay Başoğlu'na ve tahkiki baştan sona okuyup tashihlerde bulunan Erken Klasik Dönem Projesi Koordinatörü Dr. Orhan Ençakar'a en içten saygı ve teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca bu eserle tanışmama vesile olan ve tez olarak çalışmam konusunda beni teşvik eden kıymetli Okan Kadir Yılmaz'a, hem inceleme kısmının tashihini gerçekleştiren hem de yazmalarda zor yerleri okuma konusunda katkılarını esirgemeyen Sait Kayacı'ya, Türkçe inceleme kısmının son okumasını üstlenen Dr. Mustafa Demiray'a, mesai arkadaşlarım Muhammed Yasir Şahin ve Ebubekir Daşdemir'e, eserin sayfa tasarımını gerçekleştiren kıymetli Ali Haydar Ulusoy ile İbrahim Derviş Müezzin'e; isimlerini tek tek burada zikredemediğim bütün İSAM hocalarına ve çalışanlarına en içten

ele almıştır. Çeşitli ilimlere olan derin vukufiyeti sayesinde, bu meselelere yorum getiren filozof, mütekellim ve mutasavvıfların eksik ve zayıf yönlerini farkederek eserinde önce bu meselelere ilişkin görüş beyan edenlerin görüşlerini delilleriyle birlikte genişçe ele aldığı ve sonra da ileri sürülen görüşlerin hangi görüşlere karşı geliştirildiğini ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir. Mesela âlemin hudusü konusunda kelamcıların "hudûs-i zamânî" teorisini kabul etmemiş, öte yandan İslam filozoflarının "hudûs-i zâtî" görüşüne meyletse de, onların görüşünü de yeterli bulmamıştır. Ona göre âlem hâdistir ve yokluktan sonra varlığa çıkmıştır. Onun böyle bir görüşü benimsemesinin ardında yatan temel düşüncenin, naslar ve kıdem gibi bir sıfatı sadece Allah'a özgü kılma kaygısı olduğu anlaşılmaktadır. Bu problemin çözümünün Mîr Bâkır Dâmâd'ın "hudûs-i dehrî" teorisinde olduğunu savunan Halebî, diğer görüşleri de sahiplerini iman dairesinden çıkarmayacak tarzda yorumlamaya çalışmıştır. O, kulların fiilleri meselesinde "Kulun fiillerinde müessir olan, kendi iradesine tâbi olan kudretidir; ancak onun tesiri, kadim iradeye uygun olması şartıyla mümkündür, aksi takdirde müessir olmaz" görüşünü benimsemektedir. Halebî'ye göre bu görüş Eş'arî ve Cüveynî gibi tahkik ehlinin görüşüdür. O, eserini teklifin mahiyeti, geçerliliği, imkânı ve teklifin geçerliliğine yöneltilen bazı eleştirilere verdiği cevaplarla bitirir.

Halebî gibi birinin, bilhassa ilk dönemlerden bu yana İslam düşünce geleneğinde önemli bir yer işgal etmenin yanında muhtelif ekollerin teşekkül etmesinin de ana sebebi sayılan en önemli kelamî ve felsefî meselelerle ilgilenmesi, bize onun hem eserinin hem de zihnî muhakemesinin özgün olduğunu çok açık bir şekilde göstermektedir. Hatta bu meselelerin birçok eser ve risalede özellikle Osmanlı döneminde müstakil bir şekilde ele alındığı da bilinmektedir; fakat *Lüm'a*'yı bu eserlerden daha önemli kılan mümeyyiz vasıf, onun bu meselelerin

Önsöz

İslam düşüncesi bağlamında yapılan çalışmaların büyük bir kısmının erken klasik döneme odaklandığı, takip eden dönemleri ise göz ardı ettiği bilinmektedir. Araştırmacıların çoğu, sonraki dönemlerde ortaya konulan ilmî çalışmaları orijinal olmak yerine tekrardan ibaret şerh-haşiye türü çalışmalar olarak görmelerinden dolayı İslamî ilimlerin son dönemlerini bir çöküş ve gerileme dönemi kabul etmektedirler. Öte yandan son asırların müslüman toplumlar için siyasî çalkantılar ve askerî yenilgilerle dolu bir dönem olduğu da âşikârdır. Bu durum, ulemayı sorunun nerede olduğunu tespit etmeye ve ilmî alanda özgün yenilik girişimlerinde bulunmaya sevketmiştir. İbrâhim b. Mustafa el-Halebî el-Medârî'nin (ö. 1190/1776) ilmî kişiliğinin yanı sıra çalışmalarının önemi de işte tam bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan Halebî'nin, kendi döneminde tartışılan fikrî meselelere çözüm bulmak için çaba sarfeden, yenilik arayışında olan şahsiyetlerden biri olduğunu söyleyebiliriz.

Bu husus, bizi Halebî'nin en önemli kelam eserlerinden biri olan *el-Lüm'a fi'l-hudûs ve'l-kıdem ve'l-kazâ ve'l-kader ve tahkī-ki't-teklîf*'i tahkik etmeye sevkeden sebeplerden biri olmuştur. O, *Lüm'a*'da âlemin hudusü, kaza-kader ve teklifin sıhhati ve hakikati gibi kelam ilminin en önemli üç meselesini felsefe, kelam ve tasavvufun yöntemlerini mezcettiği bir usulle

yayına hazırlık aşamalarında tekrar gözden geçirilmiş, tezin inceleme kısmı özetlenerek bu neşrin başına eklenmiştir. Eser daha evvel M. Zâhid el-Kevserî (ö. 1371/1952) tarafından 1939 yılında neşredilmişti. Eserin bu neşrinde, öncekinden farklı olarak tahkikte müellif nüshası kullanılmış ve nüshaların derkenarında yer alan müellifin kendi hattıyla yazdığı "minhüvât" adı verilen notlar ile bir kısmı müellifin talebelerine ait olan önemli tâlik ve fâideler de dipnota eklenmiştir. Diğer taraftan Kevserî'nin neşri de ayrı bir nüsha gibi değerlendirilip, bu neşrin bütün farklarına ve Kevserî'nin esere düştüğü notlara dipnotlarda yer verilmiştir. Zengin bir taksim sistemi içeren bu eserin okuyucular tarafından daha kolay anlaşılmasını sağlamak amacıyla muhakkik tarafından toplam on iki şema ve tablo hazırlanıp eserin ilgili yerlerine konulmuştur.

Başta eserin muhakkiki Dr. Münzir Şeyhhasan olmak üzere, bu değerli eserin yeniden ve daha güzel bir şekilde neşrinde emeği geçen İSAM'ın tahkik ve yayın birimindeki bütün arkadaşlara teşekkür ediyorum.

Prof.Dr. Tuncay Başoğlu
İkinci Klasik Dönem Proje Koordinatörü

Takdim

Bismillahirrahmanirrahim
Ve's-Salâtü ve's-selamü ale'n-nebiyyi'l-kerîm

İbrâhim b. Mustafa el-Halebî el-Medârî'nin (ö. 1190/1776) *el-Lüm'a fi'l-hudûs ve'l-kıdem ve'l-kazâ ve'l-kader ve tahkīki't-teklîf* adlı eseri, Dr. Münzir Şeyhhasan tarafından tahkik edilerek neşre hazırlandı ve İSAM'ın İkinci Klasik Dönem Projesi kapsamında yayımlandı.

Çok yönlü bir ilmî kişiliğe sahip olan Halebî; *el-Lüm'a* adlı eserinde kelam ilminin üç önemli konusunu -hudûs; kaza ve kader; teklifin geçerliliği ve hakikati- müteahhirîn dönemi kelam, felsefe ve tasavvuf birikimini dikkate alarak incelemektedir. Bu zor konuları küllî bir bakış açısıyla ele alan Halebî bu eserinde önce geçmiş görüşleri geniş bir perspektifle serdetmekte, onların zayıf bulduğu yönlerini eleştirmekte ve kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Kelam ilminin bu en çetrefilli konularını hem kapsamlı hem de özlü bir şekilde ele alması, Halebî'nin sahip olduğu ilmî birikimin en bariz göstergesidir. Bu bakımdan onun farklı ekollerin görüşlerini sentezleyen bir tutum sergilediği ve bu doğrultuda yorumlarda bulunduğu gözlerden kaçmamaktadır.

Kelam ilminin üç önemli konusunu ele alan ve Dr. Münzir Şeyhhasan tarafından doktora tezi olarak çalışılan bu eser,

Kısaltmalar

a.e.	aynı eser
a.g.e.	adı geçen eser
a.mlf.	aynı müellif
b.	bin, ibn
AE.SMHD.I.	Ali Emiri Tasnifi Mahmud I
BOA	Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi
bk.	bakınız
DİA	*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*
ed.	editör
haz.	hazırlayan
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
Ktp.	Kütüphane, kütüphanesi
m.	miladi
nr.	numara
nşr.	neşreden (tahkik eden)
ö.	ölüm tarihi
s.	sayfa
sy.	sayı
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
t.y.	baskı tarihi yok
trc.	tercüme eden
vb.	ve benzeri
v.dğr.	ve diğerleri
vr.	varak
y.y.	yayın yeri yok

İçindekiler



Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

Yayın No. 1129-1
İSAM Yayınları 252
Klasik Eserler Dizisi 56

el-LÜM'A fi'l-HUDÛS ve'l-KIDEM ve'l-KAZÂ ve'l-KADER ve TAHKÎKİ't-TEKLÎF
İbrâhim b. Mustafa el-Halebî el-Medârî

Tahkik
Münzir Şeyhhasan



el-Lüm'a fi'l-hudûs ve'l-kıdem ve'l-kazâ ve'l-kader ve tahkîki't-teklîf
TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)
Tahkik Yayın Kurulu ilmî kontrolünde hazırlanmıştır.

İcadiye-Bağlarbaşı Cad. 38 Üsküdar/İstanbul
Tel. 0216. 474 08 50
www.isam.org.tr yayin@isam.org.tr

Yayın yönetmeni M. Suat Mertoğlu
Yayın koordinasyon Erdal Cesar
Tahkik editörü Orhan Ençakar
İnceleme kısmı son okuma (Türkçe) Mustafa Demiray
Tashih (Arapça) Orhan Ençakar, Abdülhamit Türkmen, Said Kayacı (İnceleme kısmı)
(Türkçe) İsa Kayaalp, İsmail Özbilgin, Rabia Aydın
Tasarım Ali Haydar Ulusoy, Hasan Hüseyin Can (Kapak),
Ramzi Haj Mustafa (Kapak Hattı)
Yayın takip Sema Doğan



Bu eser
TDV İslam Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM)
İkinci Klasik Dönem Projesi
kapsamında yayımlanmıştır.

Proje koordinatörü Tuncay Başoğlu

Bu kitap
İSAM Yönetim Kurulu'nun
02/10/2020 tarihli ve 2020/07 sayılı kararıyla basılmıştır.

Birinci Basım: Ankara, Aralık 2022 m. / 1444 h.
ISBN 978-625-428-129-7



Basım Yayın ve Dağıtım
TDV Yayın Matbaacılık ve Tic. İşl.
Ostim OSB Mahallesi, 1256 Cadde, No. 11
Yenimahalle/Ankara
Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32
bilgi@tdv.com.tr
Sertifika No. 48058

İbrâhim b. Mustafa el-Halebî el-Medârî
el-Lüm'a fi'l-hudûs ve'l-kıdem ve'l-kazâ ve'l-kader ve tahkîki't-teklîf [اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف] / İbrâhim b. Mustafa el-Halebî el-Medârî ; tahkik Münzir Şeyhhasan. İstanbul ; Ankara : İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) ; Türkiye Diyanet Vakfı, 2022.
83, 341 s. ; 24 cm. – (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları ; 1129-1. İSAM Yayınları ; 252. Klasik Eserler Dizisi ; 56)

Dizin ve kaynakça var.
ISBN 978-625-428-129-7

TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLAM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ
İSAM.
مركز البحوث الاسلامية
وقف الديانة التركي

el-Lüm'a

fi'l-hudûs ve'l-kıdem ve'l-kazâ ve'l-kader ve tahkīki't-teklîf

İbrâhim b. Mustafa el-Halebî el-Medârî
(ö. 1190 h. / 1776 m.)

Tahkik
Münzir Şeyhhasan

TÜRKİYE DİYANET VAKFI YAYINLARI

İKİNCİ KLASİK DÖNEM PROJESİ

"İslam medeniyetinin İkinci Klasik Dönemi" olarak adlandırılabilecek olan h. 7-13. (m. 13-19.) yüzyıllar arası entelektüel birikimin gereği gibi araştırma mevzuu edilmesi ve yaklaşık yedi asırlık bu dönemin ilmî ve fikrî boyutlarıyla ortaya çıkarılması hedefiyle Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından, bünyesinde pek çok alt projeyi ihtiva edecek bir çerçeve proje olan İkinci Klasik Dönem Projesi gündeme alınmıştır. Günümüz tarih yazıcılığında İslam medeniyeti tarihi, Moğol istilası sonrası genelde İslam medeniyetinde özelde İslam düşüncesi ve ilimlerinde gelişmenin inkıtaa uğradığı varsayımıyla yazılmaya çalışılmıştır. Batı'da 19. yüzyılda oluşturulan, sömürgeleşme süreciyle birlikte müslümanlar arasında da yaygınlık kazanan bu bakış açısı İslam tarihiyle ilgili yargılarımızı eksik bırakmıştır. Neticede İslam tarihi, düşüncesi, sanatı, kurumları, önde gelen şahsiyetleri, literatürü ve olaylarıyla insicamlı bir bütünlük içinde ele alınamamıştır.

Bu alandaki çalışmalarla sadece İslam medeniyet tarihinin bir dönemi değil aynı zamanda insanlık tarihinin çok önemli bir devresi aydınlanmış olacaktır. Bu proje vasıtasıyla İkinci Klasik Dönem'de tartışılan ilmi meseleler yeniden kazanılarak günümüz ilim ve fikir dünyasının gündemi haline getirilecek ve böylece yeni dönemin inşasında, hâlihazırdaki sorunların tespit, tahlil, tenkit ve hallinde geçmiş birikimden azami ölçüde istifade edilmesi sağlanacaktır.

Bu dönemle ilgili çalışmalar kapsamında İslam ilimleri, İslam düşüncesi, İslam bilim tarihi, İslam medeniyetinde beşerî ilimler ve sanat alanlarına dair çalışmaların yanı sıra İslam ile diğer medeniyetler arası mukayeseli çalışmalar yer alacaktır. Gerçekleştirilecek projeler Osmanlı coğrafyası, Sahrâaltı Afrikası, Delhi Sultanlığı döneminden itibaren Hint alt kıtası ve Moğol istilası sonrası Orta Asya ve İran'a yoğunlaşacaktır. Proje kapsamında kataloglama, telif, tahkik, tercüme türünden yayınlar yapılması öngörülmektedir.

M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eleştirisi*, 2008; 2017
Yavuz Köktaş, *Fethu'l-bârî ve Umdetü'l-kârî'nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi*, 2009; 2020
Fatih Yahya Ayaz, *Memlükler Döneminde Vezirlik*, 2009; 2017
Halil İnalcık, *Osmanlı İdare ve Ekonomi Tarihi*, 2011; 2018
Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, 2011; 2014
Adalet Çakır, *Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirîlik*, I-II, 2012; 2021
İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî (ed. Osman Demir-Ömer Türker), 2013
Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye* (thk. Muhammet Aruçi), 2013; 2022
Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Müntekā min ismeti'l-enbiyâ* (thk. Mehmet Bulut), 2013; 2022
Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür (ed. Semih Ceyhan), 2015
Semih Ceyhan, *Üç Pîrin Mürşidi: Halvetiyye, Ramazâniyye Kolu ve Köstendilli Ali Alâeddin Efendi*, 2015
Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesi*, 2015
İstanbul Şer'iyye Sicilleri Vakfiyeler Katalogu (haz. B. Aydın, İ. Yurdakul, A. Işık, İ. Kurt, E. Yıldız), 2015
Muhammed el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Kavâidi'l-külliyye* (thk. Mansur Koçinkağ - Bilal Taşkın), 2017
İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kādî Beyzâvî (ed. Müstakim Arıcı), 2017
İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî (ed. Eşref Altaş), 2017
Osman Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 2017
Mirzazâde Mehmed Sâlim Efendi, *Selâmetü'l-insân fî muhâfazati'l-lisân* (thk. Murat Sula), 2018
Tılimsânî, *Meâni'l-esmâi'l-ilâhiyye* (thk. Orkhan Musakhanov), 2018
Tılimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha ve ba'zı sûreti'l-Bakara* (thk. Orkhan Musakhanov), 2018
İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu (haz. Okan Kadir Yılmaz), 2018
Mustafa Bülent Dadaş, *Şeyh Bedreddin: Bir Osmanlı Fakîhi*, 2018
Mehmed Fıkhî el-Aynî, *Risâle fî edebi'l-müftî* (thk. Osman Şahin), 2018
Kāsım b. Kutluboğa, *Kitâbü Tahrîbi'l-garîb* (thk. Osman Keskiner), 2018
Safedî, *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr* (thk. Bahattin Dartma), I-V, 2019
M. Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasiğinin Etki Tarihi*, 2019
Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl Şerhu Letâifi'l-işârât* (thk. M. Bülent Dadaş), I-III, 2019
Rükneddin es-Semerkandî, *Câmiu'l-usûl* (thk. İsmet Garibullah Şimşek), I-II, 2020
Mahmûd el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akāid*; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd; Cürcânî'nin minhüvâtı ve başka hâşiye notlarıyla birlikte* (thk. E. Altaş, M.A. Koca, S. Günaydın, M. Yetim), I-III, 2020; I-II, 2021
İbn Nüceym, *Lübbü'l-usûl* (thk. Muhammed Fâl Seyyid eş-Şinkîtî), 2020
Sığnâkī, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd* (thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz), I-II, 2020
M. Âkif Aydın, *Osmanlı Hukuku: Devlet-i Aliyye'nin Temeli*, 2020
Mehmet Sami Baga, *İslam Felsefesinde Cisim Teorisi: Hikmetü'l-ayn Geleneği*, 2020
Güllü Yıldız, *Siyerde Şerh-Haşiye Geleneği: Moğultay b. Kılıç Örneği*, 2020
Mehmet Çiçek, *Müfessir Olarak Ali Kuşçu*, 2021
Ali Kuşçu, *Hâşiyetü Alî el-Kuşcî alâ Şerhi'l-Keşşâf li't-Teftâzânî* (thk. Mehmet Çiçek), 2021
İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî* (thk. Şenol Saylan), 2021
Şeyhulislâm Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (thk. M.T. Boyalık, A. Aytep, Z. el-Kaliş, M.İ. el-Nabulsî), I-IX, 2021
İslam İlim Geleneğinde Nevevî (ed. Nail Okuyucu), 2022
Necmeddin Yûsuf b. Ahmed el-Hâsî el-Hârizmî, *el-Fetâva's-sugrâ* (thk. Abdulhalik Uygur), I-II, 2022
Tenkitli Neşir Kılavuzu (Osmanlı Türkçesi Metinleri İçin) (haz. B. Açıl, S. Yazar, K. Turgut, Ö. Kavak), 2022
Hamza b. Turgut Aydınî, *el-Hevâdî fî şerhi'l-Mesâlik* (thk. Ali Bulut), 2022
Mustafa Ateş, *Bir Osmanlı Fakihi İbn Âbidîn*, 2022
İbrâhim b. Mustafa el-Halebî el-Medârî, *el-Lüm'a fi'l-hudûs ve'l-kıdem ve'l-kazâ ve'l-kader ve tahkîki't-teklîf* (thk. Münzir Şeyhhasan), 2022



el-Lüm'a

fi'l-hudûs ve'l-kıdem ve'l-kazâ ve'l-kader ve tahkīki't-teklîf

ISBN 978-625-428-129-7

